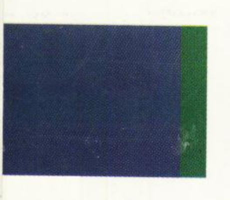




ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث

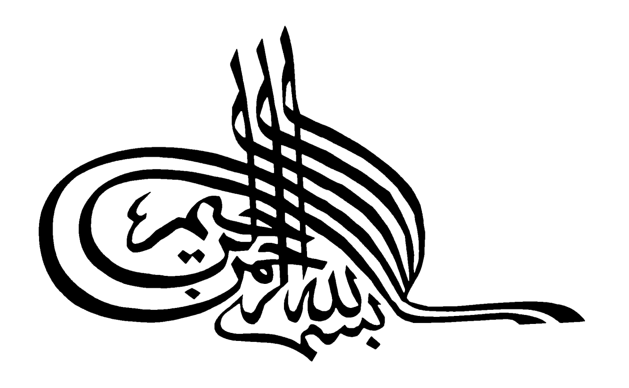


د. سلطان بن عبدالرحمن العميري

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث

(١)

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري



ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث
(١)

ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث
سلطان بن عبد الرحمن العميري

الطبعة الثانية
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين. . **أما بعد**:

فإن الدين ما زال، ولا يزال، أخطر قضية في حياة الإنسان، وأضخم مسألة في وجوده، وأجلَّ جزء من أجزائه، وأهم مكون من مكوناته، وأنفسَ عنصر من عناصره، وأغلى ما يملكه الإنسان في حياته.

والنزوع إلى التدين والالتزام بالشعائر التعبدية، أخصُّ وصفٍ في الحقيقة الإنسانية، وأعمق معنى يتجذَّر في ماهيَّتِها، فإذا كان الإنسان حيوانًا متأمِّلًا، مفكرًا متسائلًا، باحثًا عن الغايات والحِكم بطبعه، فإنه ـ مع ذلك أيضًا ـ حيوان متدين متعبد، لا يمكن أن ينفصل عن هذه الحالة أبدًا.

فلم تزل البشرية ـ منذ وجودها ـ ملازمة للدين وآخذة به، ولم تُعرف مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني، خفيت فيها معالم الدين، أو تخلَّى الإنسان فيها عن التعبد؛ وفي بيان هذه الحقيقة يقول أرنولد توينبي: «إن جوهر الدين ثابت ثباتَ جوهر الطبيعة البشرية ذاتِها؛ فالدين في الحقيقة، صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»[1]، ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة، قائلًا: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها

---

(١) تاريخ الإنسانية (١/١٩).

إلى الحياة الحيوانية. . . وإن الاهتمام بالمعنى الإلٰهي، وبما فوق الطبيعة، هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[١].

ويعبِّـر المفكر الإسلامي مالك بن نبي عن هذا المعنى بعبارة بليغة، قائلًا عن الدين أنه: «ظاهرة كونية، تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيةُ المادةَ وتتحكم في تطورها»[٢].

فلأجل ذلك، كان الدين أعظم مؤثر في تاريخ الإنسانية كلها، وأعمقَ دافع موجِّهٍ للتحركات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأخطر ما تدور حوله نقاشات العلماء والمفكرين.

مفهوم ظاهرة نقد الدين:

على الرغم من أن الدين متجذر في كِيان الإنسان ووجدانه، ومتعمق في المجتمعات الإنسانية كلِّها عبر التاريخ البشري الطويل، إلا أن الفكر الإنساني لم يخلُ من وجود أفراد، أو جماعات قليلة، تعلن العداء للدين، وتقوم بتوجيه النقد إلى بُنيانه، أو تثير الشكوك والاعتراضات على حقيقته، ولا يزال يظهر بين أحيان التاريخ المتعاقبة، من ينكر وجود الله، أو من ينكر النبوَّات والرسالات والكتب المقدسة. وظل الحال كذلك حتى بزغت معالم الفكر الغربي الحديث في الأجواء، فشهد ظاهرة غريبة كلَّ الغرابة عن الفكر الإنساني، لم يشهد لها التاريخ مثيلًا من قبلُ.

فقد تشكلت فيه تيارات واسعة، ناقمة على الأديان بجميع مكوناتها، تسعى إلى محاربة الدين وتقويضه وإخفاء معالمه، وتنسب إلى الإيمان والتعبد كلَّ قبيحة ورذيلة، وتزعم أن الالتزام بالدين يؤدي إلى فساد الإنسان والإضرار بحياته، وتقصد إلى تحطيم أركان الأديان وأصولها، وتستميت في تقبيح صورتها وأشكالها، وتشتد في تهشيم بنيانها وهيكلها، وتصرح بوجوب التخلص من الدين وإلغائه من المجتمعات الإنسانية، وتدعو إلى لزوم القضاء على كل رسومه، بحيث يعيش الناس بلا دين!!

---

(١) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٢).
(٢) الظاهرة القرآنية (٢٨).

ولم يكتفِ المنخرطون في هذه الظاهرة بتحييد الدين وفصله عن الحياة كلها، أو بعضها، وإنما زادوا على ذلك، الدعوةَ إلى محاربته، والسعيَ إلى إلغائه؛ فمقصودهم ليس إلغاء تدخُّل الدين في الحياة، وإنما يقصدون إلى إخفاء الدين من الوجـود بالكلية، وهدفهم ليس العيش بلا دين يتدخل في أنظمة الحياة، وإنما يهدُفون إلى تقويض معالم الدين، ومحاربته.

فالأديان ـ في نظرهم ـ ليست سوى تزويرات، وخرافات وأساطير؛ وهي ـ في نظرهم ـ نشأت من خلال مخاوف الإنسان البدائي من الفيضانات، وغيرها من الكوارث التي تقع في الأرض، أو بسبب جهله بأسرار الطبيعة، أو بسبب خـوفه من الأرواح الميتة، وما هي ـ في نظرهـم ـ إلا سبب للاضطرابات والانقسامات والحروب، وإفساد الحياة الإنسانية وإحداث الأضرار بها، وليست إلا تنظيمًا بشريًّا ظالمًا.

وهي عند بعضهم: أنظمة ظالمة أقامها قِسِّيسُون وملوك في مؤامرة كبرى؛ لتبرير الطغيان في سبيل فرض جائر لعقيدة تقليدية، ولن يجد الجنس البشري، مطلقًا، مهربًا من هذه المؤامرة الشريرة، إلا باتباع نور العقل تحديًا للقساوسة والملوك.

والأديان عند آخرين منهم، ما هي إلا تنظيمات مناقضة للعقل والعلم، والالتزامُ بها يُدخل العقل الإنساني في متاهات واضطرابات لا حدود لها.

وانتهى بعضهم إلى التصريح بأن الإيمان بالخالق للكون، ما هو إلا خرافة وأسطورة لا يقوم عليها دليل، ولا يسنده برهان. وصرح بعضهم بأن ذلك ما هو إلا فكرة خرافية اخترعها الإنسان؛ ليسوِّغ بها عجزَه في مقاومة مصاعب الطبيعة، بل أخذ بعضهم يجاهر بأنه العدو الشخصي للإله! وطالب بإخفاء كلمة (الله) من اللغة، وإزالتها من القاموس! وطَفِقَ آخرون منهم يصرحون بأن الإقرار بوجود الخالق للكون، ما هو إلا مظهر من مظاهر الضعف الإنساني، وانتهى بعضهم إلى التصريح بموت الإله، وضرورة وضع الإنسان (السوبر مان) محله!!

وأما النبوات والوحي الإلهي؛ فما هي ـ في نظرهم ـ إلا أمور خارجة عن المعقول، ومناقضة لقوانين العقل، وما هي إلا خرافات وأساطير منقولة عن الشعوب البدائية الخرافية.

وفي مسيرتهم النقدية المتخبطة، أثاروا ركامًا كبيرًا من الاعتراضات

والشكوك على وجود الله تعالى وكماله، وتدبيره للكون، وعلى الأدلة الكونية العقلية الدالة على وجوده، وأقاموا كمًّا كبيرًا من الانتقادات على النبوة والوحي، وعلى الأنظمة التشريعية للأديان.

وصاحَب ذلك كلَّه، تضخُّمٌ في النزعة الإنسانية، فانتهى الحال بالمنخرطين في ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث إلى مرحلة الاستغناء عن الله في كل شيء، وأضحَوا يصورون العقل الإنساني بأنه على كل شيء قدير! وأنه السبيل الوحيد للبلوغ إلى كُنْهِ كلِّ الحقائق الوجودية، وأن كل حقيقة لا يمكن للعقل الوصول إليها، فما هي إلا خرافة وأسطورة؛ فالعقل الإنساني هو المصدر الوحيد لكل المعارف، وهو الميزان المتفرد في الحكم على كل شيء، وهو المعيار الوزان المعتمَد في تحديد المصالح والمنافع، وهو المنقذ الوحيد للبشرية من الخرافات والأساطير وأخطاء الأديان!

وباتوا يعتقدون أن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء، ولا تخضع هي لشيء؛ فالإنسان، والإنسان وحدَه، أصبح مقياسًا لكل شيء. وانتهى غُلاتُهم إلى التصريح بأن: الإنسان قد خضع لله بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلَّم وسيطر على البيئة، فقد آنَ له أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يُلقيه من قبل، في عصر الجهل والعجز، على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله!!

ولم يكتفِ المنخرطون في ظاهرة نقد الدين بهذا الغلو، وإظهار الاستغناء عن الأديان والإيمان بالله، وإنما طفقوا يدَّعون أن البشرية في العصر الحديث، اكتشفت مُنقِذًا آخر يُغنيهم عن كل ما سواه، إنه العلم التجريبي الحديث، فسادَ لديهم الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية، والسياسية، والنفسية والأخلاقية؛ وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة، أو الأنظمة، مع وجود العلم؛ فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها، التي كانوا يعتمدون عليها.

وبات بعضهم يتصور أن الإنسانية لم تعُد في حاجة إلى الإيمان بوجود الخالق للكون؛ لأن العلم استطاع تفسير كل أسراره وخفاياه، ولم تعد البشرية في حاجة إلى الأديان وإرشاد الله لها عن طريق الوحي؛ لأن العلم يمكنه أن

يرشد الإنسان إلى كل ما فيه خير وصلاح له في جميع مجالات الحياة.

وأضحى رجال العلم - في تصورهم - هم الأنبياء والرسل، فساد الاعتقاد بأن أي أمر يحتاج الإنسان إلى معرفة الخير والشر فيه، فما عليه إلا أن يذهب إلى رجل العلم؛ فهو المخوَّل الوحيد في إعطاء المعلومة الصحيحة الفاضلة.

تلكم هي ظاهرة نقد الدين، التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، ويمكن أن يحصَّل مفهومها في القول بأنها: **حركة اجتماعية فكرية، تسعى إلى محاربة الدين، وإلغائه من حياة الإنسان جملةً، وتقصد إلى استغناء الإنسان بنفسه عن كل شيء؛ بحيث يعيش بلا دين في كل شؤون حياته، العامة والخاصة.**

فظاهرة نقد الدين، التي نحن بصدد الدخول في تفاصيلها، لا تقصد إلى عزل الدين عن التحكم في شؤون الحياة، ولا إلى جعل الدين اختيارًا شخصيًّا يترك الأخذ به لمن رغب فيه، وإنما هي حركة تجاوزت ذلك كله إلى اتهام الدين بالإفساد، والاعتقاد بأن الأديان ضرر وَبِيلٍ على حياة الإنسان.

وليست في المقابل مقتصرة على الإلحاد وإنكار الإيمان بوجود الله، فإن ذلك جزء ضئيل منها؛ وإنما هي حالة أعم من ذلك وأوسع، فهي ظاهرة تشمل كل مجالات الدين، وتقصد إلى التنكُّر للأديان ومحاربتها، واتهامها.

فالبحث إذن، لا يقصد إلى دراسة الحركة التي تدعو إلى مجرد فصل الدين عن الحياة من غير تعرض لنقد الدين، ولا إلى دراسة الإلحاد وإنكار الإيمان بوجود الله تعالى، وإنما يقصد بشكل أساسي إلى دراسة الحركة الفكرية الاجتماعية التي تجاوزت هذا القدر، وأخذت تسعى في نقد الدين واتهامه وتقويض أركانه.

وبهذا المفهوم، يظهر الفرق بين مفهوم ظاهرة نقد الدين وبين الحركة التي تدعو إلى فصل الدين عن الحياة كلها أو بعضها؛ فظاهرة نقد الدين تتضمن معنى أوسع من مجرد فصل الدين عن الحياة، فهي تزيد على ذلك، السعيَ في محاربة الدين، وتوجيهَ سهام النقد إليه، والقصد إلى تقويضه وإزالته من الوجود.

والمنخرطون في ظاهرة نقد الدين، مع كثرة أعدادهم وتنوع توجهاتهم، يتفرعون إلى ثلاثة اتجاهات أساسية:

أما الاتجاه الأول؛ فهم الذين أقروا بوجود خالق للكون، ولكنهم أنكروا الإيمان بالنبوات وأعلنوا الكفر بها، وقصدوا إلى نقدها.

وأما الاتجاه الثاني؛ فهم الذين لا يؤمنون بوجود خالق للكون، ويجزمون بأن الكون لم يحدث بخلق فاعل قادر عليه، ويعتقدون أن الله تعالى لا وجود له.

وأما الاتجاه الثالث؛ فهم الذين لم يصلوا إلى درجة اليقين في إنكار الخالق، وإنما بقوا متشكِّكِين في وجوده، ومترددين في إنكاره.

والقدر المشترك بين أتباع الاتجاهات الثلاثة، أنهم اتخذوا من الأديان موقفًا معاديًا، وقصدوا إلى نقضها، ورَمَوْها عن قوس واحدة.

تطورات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث:

اختلفت أقوال الدارسين كثيرًا ـ مع إقرارهم بصعوبة الفصل بين المراحل التاريخية ـ في تحديد المدة الزمنية التي تمثل مرحلة الفكر الغربي الحديث، وذهب كثير منهم إلى أنها تبدأ من القرن السابع عشر، وتنتهي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[١]، فهذه المرحلة التاريخية، هي التي تمثل مرحلة الفلسفة الحديثة في الفكر الغربي.

وقد شهدت هذه المرحلة تطورًا كبيرًا في جميع المجالات المعرفية والفلسفية والفكرية، وعايشت تحركًا علميًّا واسعًا في شتى الاتجاهات، وقد تنوعت معالم ذلك النشاط، وترجع في مجملها إلى بُعدَيْن أساسيين؛ **أما الأول**: فهو التوجه نحو الموضوعات القديمة بالنقد والتمحيص والتدقيق، **وأما الثاني**: فهو استحداث موضوعات فلسفية وعلمية جديدة، لم يسبق للعقل الغربي أن خصها بالبحث والتفكير.

وأما المجالات المتعلقة بالدين؛ فهي أيضًا شهدت تطورًا كبيرًا، وانتعاشًا ضخمًا، فبعد أن كان البحث فيها مقتصرًا في غالبه على تأييد ما تقوله الكنيسة، وتقوية ما تعتقده، فقد انقشع الركود عنها، وجرت الروح في عروقها، وتحركت عجلات مراكبها بسرعة متتالية، فأصبحت أجواء القضايا الدينية تغلي غليانًا كبيرًا

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٨ ـ ٣١)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٢١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٨)، ودراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٥).

من شدة البحوث والحوارات المحتدمة حولها، فتحوَّلت ساحاتها إلى حلقات صاخبة للبحث، وميادين حافلة بالتحرك والنشاط.

وتتلخص معالم ذلك التحرك في أمرين؛ **أما الأول**: فهو في فتح نوافذ جديدة في دراسة الموضوعات القديمة، والقيام بدراستها من جهات لم تكن مطروقة من قبل، **وأما الثاني**: فهو في استحداث موضوعات جديدة في المجال الديني لم تكن مبحوثة من قبل.

ومن أهم الموضوعات الدينية التي كانت محلًّا لذلك التحرك العلمي والبحث: وجود الله تعالى، والأدلة الدالَّة عليه إثباتًا ونفيًا، وحقيقة الوجود الإلٰهي وإمكان تصور العقل الإنساني له، وطبيعة الوجود الإلٰهي وعلاقته بالكون، وإمكان النبوة والأدلة الدالَّة عليها، إثباتًا ونفيًا، وتحقق النبوة في أشخاص الأنبياء، والبحث في طبيعة المعجزات، ودراسة الكتب المقدسة ومنهجية إثبات صدقها وسلامتها من التحريف والتبديل، وتاريخ الأديان وتطورات العلاقة بينها، وطبيعة الدين وتحديد الأصل في تدين الإنسان، هل هو التوحيد أو الإشراك؟ وفوائد الأديان وآثارها على المجتمعات الإنسانية.

وكان النقاش فيها مشتعلًا بين التيار المؤمن بالأديان والـمُقِرِّ بصحتها ووجوبها وضرورتها، وبين التيار الثائر على الأديان، والناقد لها، والساعي إلى تقويضها.

وتتلخص أبرز التطورات الحديثة في ظاهرة نقد الدين في الأمور التالية[1]:

الأمر الأول: أن ظاهرة نقد الدين قد انتشرت في الفكر الغربي الحديث انتشارًا واسعًا، وشاعت فيه شيوعًا لم يظهر له مثيل في التاريخ الإنساني، فبدل أن كان الإلحاد وعدم الإيمان بالله قليل الوجود في المجتمعات الإنسانية، بات اعتقادًا منتشرًا بين أطياف كثيرة من أفراد المجتمع الغوبي، بل أمسى اعتقادًا سائغًا ومقبولًا، ويمثل حالة طبيعية في تلك المجتمعات، وكذلك انتشر فيه التنكر الشديد للنبوات والرسالات، والقدح البليغ في الأديان، والنُّفْرة منها، ومن أحكامها.

---

(١) سيأتي ذكر الشواهد والأمثلة، التي تدل على صحة هذه التطورات في أثناء الفصل الثاني من الباب الأول.

الأمر الثاني: أن التيار الناقد للأديان أخذ يستند إلى التطورات الفلسفية والعلمية المؤثرة، فقد طفق يعتمد على أفكار عددٍ من الفلاسفة المشهورين في مرحلة العصر الحديث، ويرتكز إليها في تدعيم مواقفه الناقدة للأديان، ومع تطور الأمور، أخذ يستثمر عددًا من النظريات العلمية التجريبية التي وقع بسببها الصداع بين الكنيسة والعلماء، واستغل ذلك الصراع، وجعله دليلًا على بطلان الأديان، وإثبات كونها محاربة للتقدم والتطور والرقي، وساعية لمحاربة كل ما يصب في مصلحة الإنسان ويسعده في الحياة، فضلًا عن أنها مخالفة لحقائق العلم الصحيحة.

ومع تطور الاكتشافات العلمية، أخذ التيار الناقد للدين يستثمر عددًا من النظريات العلمية في علم الفيزياء والبيولوجيا والفلك، وصيَّروها حججًا وبراهينَ لقولهم المتضمن إنكار وجود الله، وإمكانية الوحي والرسالة.

الأمر الثالث: أن نقد الدين في العصر الحديث كان عنيفًا جدًّا، وقاسيًا إلى أبعد حدٍّ، استعملت فيه كل الأساليب التي يمكن أن تُستعمل في نقد شيء ما، وتقويضِه وتنفير الناس منه، وقد غلب على اللغة المستعملة لدى نقاد الدين في القرن الثامنَ عشرَ والتاسع عشر: التهكم والسخرية، والاستخفاف بالأديان والأنبياء، والشرائع والأحكام، بل بلغ الحال أن أخذ بعضهم يسخر بالإلٰه ذاته، ويستخدم في وصفه أقبح الأوصاف وأسوأها!!

الأمر الرابع: أنه مع الهزائم المتتالية للكنيسة أمام التطور العلمي، وأمام الهجمات الناقدة لعقائدها الدينية وتطوراتها الكونية، أضحى التيار الناقد للدين مقبولًا في المجتمع، لا يمثِّل حالةً منكَرة. وفي القرن الثامن عشر، شهد التيار المنكِر للنبوة والرسالة شيوعًا واسعًا في المجتمع، ويعتنقه أشهر الفلاسفة والعلماء والأدباء. وفي القرن التاسع عشر، غدا الإلحاد والإنكار لوجود الله تيارًا شائعًا في المجتمع الغربي، ولم يعُد يمثِّل خروجًا شاذًّا عن النمط المعهود.

الأمر الخامس: كان التيار الناقد بكل أطيافه يعاني ـ قبل مرحلة العصر الحديث ـ من الانطواء والانزواء، نتيجةً لضعف موقفه وهزالة فكرته، ونفور المجتمعات منه، ولكنه مع التحوُّل الفكري الكبير في الفكر الغربي الحديث، أخذ في السعي لنشر أفكاره والتبشير بآرائه، فبادرَ رُوَّادُه إلى تأليف الكتب الواضحة والصريحة في مواجهة العقائد الدينية، وتأليف الروايات والقصص

الناقدة للدين، وكذلك الأشعار والمسرحيات وغيرها، وأضحت جهودهم من أكثر الجهود انتشارًا في المجتمع الغربي، وأقبلت عليها تلك المجتمعات إقبالًا كبيرًا جدًّا.

فهذه الأمور وغيرُها، هي الدافع وراء قصر مساحة البحث على مرحلة الفكر الغربي الحديث، وتركيز الحديث عن تشكُّلاتِ ظاهرة نقد الدين التي ظهرت أثناءه، ولا يعني هذا أن البحث لن يتعرض لمشاهدِ نقد الدين، التي كان بعد هذه المرحلة، ولكنَّ التعرُّض لها سيكون مختصَرًا بحسب ما يقتضيه الحال والمقام.

أهمية دراسة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث:

مع أن ظاهرة نقد الدين نشأت في العالم الغربي، وتشكَّلت رسومها في بلدانها، إلَّا أن دراستها والتنقيب في معالمها وآثارها، أضحى أمرًا مهمًّا لكل أتباع الأديان، ولأهل دين الإسلام بالخصوص؛ **وذلك لثلاثة أسباب أساسية:**

السبب الأول: أن تلك الظاهرة تتعلق بأخطر أمر في حياة الإنسان، وأجلِّ مكوِّن من مكوناته، وأنفَس عنصر من عناصره، وهو جانب الدين، فكلُّ ما يتعلق به فهو أمر بالغ الأهمية، عالي المنزلة، رفيع الدرجة، فهو أنفس ما بُذلت فيه الأوقات، وأعزُّ ما صُرفت لأجله الجهود.

السبب الثاني: أن المنخرطين في ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، لم يَقصُروا نقدهم على الدين الذي كانوا يرون فيه الضلال والفساد، وهو الدين الكَنَسِي ـ النصراني المحرَّف ـ وإنما انتهَوا إلى نقد كل الأديان، وحكموا عليها بالفساد والبطلان، وسعوا إلى تصدير أحكامهم العامة الجائرة إلى كل البلدان، وجعلوا ما حكموا به بناءً على تصوراتهم عن دين الكنيسة المحرَّف، معيارًا يستوعب جميع الأديان في العالم، من غير أن يستوعبوا الأديان الأخرى بالدراسة والتدقيق.

السبب الثالث: أن تلك الظاهرة لم تبقَ في البلاد التي نشأت فيها، وإنما عَبَرت منها إلى بلدان العالم المختلفة، ولم يكن العالم الإسلامي في مَنْأى عن الاصطلاء بلهيب تلك الظاهرة، ولم يُفلِت من الهزة التي شملت الديانات كلَّها في جميع العالم، فقد تأثر العالم الإسلامي بالموجة المادية التي اكتسحت العالم

مع انتصار الحضارة الغربية المعاصرة، وتلطَّخت بها عقول كثير من المثقفين والمفكرين.

فانتقلت موجة نقد الأديان إلى العالم الإسلامي، وطَفِق قدْر من الشباب يتبنى أصل فكرة النِّقمة على الأديان، والسعي إلى نقدها وتهديم رسومها ومعالمها؛ فترى كثيرًا منهم يكرر ما يقرؤه في كتب المفكرين الغربيين الناقدين للأديان، أو ما يسمعه في خطبهم وحواراتهم ونقاشاتهم، واقتنع قدرٌ منهم بتلك الأفكار، وأخذ في الدعوة إليها والترغيب فيها، وغدونا نسمع في بلاد العالم الإسلامي بكل الأفكار المعادية للأديان، وبجميع اتجاهاتها.

بل تطور الأمر ببعضهم، وأخذ يسعى إلى تقديم نقد خاص بدين الإسلام؛ فتراه يدَّعي أن الإسلام مخالِف للعلم الحديث، ثم يسوق على ذلك أمثلة من نصوص القرآن والسُّنَّة، ولا يكتفي بالأمثلة التي يذكرها علماء الغرب. وتراه يدَّعي أن الإسلام مخالف للعقل، ثم يسوق على ذلك أمثلة من نصوص الكتاب والسُّنَّة. وكذلك يدعي بعضهم أن الإسلام ظالم للمرأة، ويذكر أمثلة على ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ وهكذا الحال في جميع الأبواب التي تعرَّضت لها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي.

طبيعة البحث ومساراته:

يقصد البحث إلى التنقيب عن ظاهرة نقد الدين، التي ولدت في الفكر الغربي الحديث، ونَمَت في أحضانه، ودراسة الأسباب التي كانت وراء ظهورها، والكشف عن أهم التشكلات الأساسية التي تمثل بالنسبة لها معالم ومنارات بارزة في هيكلها، ويسعى إلى تحديد أهم التيارات التي اشتركت في إنشاء تلك الظاهرة، وتسيير عجلتها.

ويهدُف إلى رصد أهم المرتكزات المنهجية الكلية، التي استند إليها المنخرطون في ظاهرة نقد الدين في بناء آرائهم النقدية، وتسويغ مواقفهم المحاربة للأديان، سواءٌ منها المرتكزات الفلسفية التأملية المحضة، أو المرتكزات التي تنبُع من مجال العلم التجريبي الحديث.

ويجمع البحث مع ذلك، الغوصَ في أهم المجالات الدينية التي خاض فيه

الناقدون للأديان، ويرصد أصول الاعتراضات التي أثاروها ضد أركانها، وأهم التشكيكات التي أحاطوا بها أصولها.

ولمَّا كان شأن الدين عظيمًا، وأمره خطيرًا، ومنزلته عالية، وعُمقه متجذرًا في الحقيقة الإنسانية، فإنه لا يقبل في الدراسات المتعلقة بالتيارات الناقدة له، أن تقتصر على الجانب الوصفي المجرد، وإنما لا بد فيه من النقد والتمحيص للمقالات الناقدة للدين، والبيان لما فيها من الأغلاط التصورية، والأخطاء الاستدلالية.

ولأجل هذا، لم يكن غرض هذه الدراسة الاقتصار على مجرد العرض لمعالم الظاهرة الناقدة للدين في الفكر الغربي الحديث، وتفسير أحداثها، والربط بين تشكلاتها، ولا الاكتفاء باللغة التحذيرية الإجمالية، وإنما جمعت مع ذلك، النقدَ المنهجي المفصَّل لأهم أصولها الكلية التي قامت عليها، والتقويض التفصيلي لكثير من الاعتراضات التي تعلَّقت بمجالات الدين الإسلامية.

وبناءً عليه، فإن بنيان البحث أضحى منشطرًا إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: الجانب الوصفي، وقد استند هذا الجانب إلى ذكر أسباب ظاهرة نقد الدين، وتشكلاتها الإجمالية، وتياراتها المشتركة في تأسيسها.

القسم الثاني: الجانب النقدي؛ وقد استند هذا الجانب إلى رصد أهم المرتكزات المنهجية التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، وبيان ما فيها من أغلاط منهجية، وأخطاء استدلالية، واستند أيضًا إلى رصد أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون على وجود الله تعالى وكماله، وعلى النبوة والوحي، وعلى أصل الأديان وطبيعتها، وبيان ما فيه من أغلاط وأخطاء.

وقد اقتصرت الدراسة في الجانب الوصفي على أهم التشكلات التي ظهرت في مرحلة العصر الحديث، الممتدة من القرن السابعَ عشرَ الميلادي إلى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين.

وأما في الجانب النقدي؛ فإنها لم تقتصر في مناقشة المرتكزات على ما كان حاضرًا في العصر الحديث، وإنما جمعت مع ذلك مناقشةَ المرتكزات التي اعتمد عليها الناقدون للأديان في مرحلة الفكر المعاصر؛ تكميلًا للصورة، ولأن

كثيرًا من المرتكزات الحاضرة عند المعاصرين، لا تَعدُو أن تكون امتدادًا لما كان موجودًا، أو تطويرًا له، أو تغييرًا في شكله ومثاله.

وقد بلغ عدد المرتكـزات المنهجية التي تعرضت لها الدراسـة بالبـحث والنقد والتقويض، ثمانية مرتكزات أساسية.

وأما ما يتعلق بالاعتراضات التفصيلية التي أثيرت على مجالات الدين الأساسية ـ وجود الله وكماله، والنبوة، والوحي وأصل الدين وطبيعته ـ فإن الدراسة لم تقتصر على ما كان مطروحًا في مرحلة الفكر الحديث، ولا على ما كان متعلقًا بالدين المسيحي، وإنما جمعت مع ذلك، ما كان متعلقًا منها بالدين الإسلامي، ومع أن كثيرًا من الاعتراضات عامٌّ في فكرته الأصلية، إلا أن المناقشة التفصيلية للأمثلة، سيكون مرتكزًا على ما هو متعلق بدين الإسلام؛ لأنه ـ في اعتقادنا ـ الدين الوحيد الصحيح؛ ولأن ذلك هو الأنفع والأصلح للمتابعين لتلك الظاهرة من الشباب المسلم.

وقد بلغ عدد الاعتراضات التفصيلية، التي تعرضت لها الدراسة بالبحث والنقد والتقويض، أكثرَ من خمسة وثمانين اعتراضًا، وهي متنوعة بتنوع متعلقاتها، فبعضُها متعلق بوجود الخالق سبحانه وكمالِه، وبعضها متعلق بالنبوة والوحي، وبعضها متعلق بطبيعة الأديان وأصلها، وانضباط أحكامها.

خارطة البحث وخطته:

يقوم هيكل البحث على ثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: البحث في مكونات ظاهرة نقد الدين ومعالمها الأساسية.

الأمر الثاني: البحث في الأصول المنهجية التي ارتكز عليها الناقدون للأديان في بناء مواقفهم.

الأمر الثالث: البحث في المجالات الدينية التي خاض فيها المنخرطون في ظاهرة نقد الدين، ورصد أصول ما أثاروه حولها من الاعتراضات.

وبناءً عليه، فإن خارطة البحث ستكون مقسمة على الصورة التالية:

المقدمة: وفيها بيان مفهوم ظاهرة نقد الدين، وأهم معالم تطوراتها في العصر الحديث، وأهمية دراسة تلك الظاهرة، وبيان طبيعة البحث ومساراته.

الباب الأول: مكونات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث؛ وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

أما **التمهيد**: ففيه البحث عن منهجية دراسة الظواهر الإنسانية.

وأما **الفصل الأول: أسباب تشكُّل ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**؛ وفيه مدخل، وأربعة أسباب أساسية:

المدخل: أهمية دراسة الأسباب.

السبب الأول: تحريف الدين المسيحي وخروج مكوناته عن العقل.

السبب الثاني: ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها.

السبب الثالث: تطور الوعي الأوروبي، وتوسع مداركه وتجاوزه الكنيسة.

السبب الرابع: إخفاق الإصلاح الديني وقصوره النقدي.

وأما **الفصل الثاني، وهو: تشكلات ظاهرة نقد الدين، ومنابعها**؛ ويتكون من مدخل، وثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر الميلادي.

الأمر الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر الميلادي.

الأمر الثالث: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر الميلادي.

وأما **الفصل الثالث، وهو: تيارات ظاهرة نقد الدين، ومساراتها**؛ ويتكون من مدخل، وثلاثة تيارات أساسية:

التيار الأول: الإلحاد المؤكد لإنكار وجود الإلٰه.

التيار الثاني: الإلحاد الارتيابي «الشكِّي».

التيار الثالث: الدين الربوبي «الدين الطبيعي».

وأما **الباب الثاني، وهو: الركائز المنهجية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**؛ وفيه مدخل وفصلان:

أما **المدخل**: وفيه الحديث عن أهمية البحث في الأصول المنهجية للأفكار والتيارات.

وأما **الفصل الأول، وهو: الركائز الفلسفية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وخمس ركائز:

والمدخل: وفيه توصيف إجمالي للركائز الفلسفية التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين.

الركيزة الأولى: نزعة «الإنسانية المستغنية».

الركيزة الثانية: اعتماد المنهج الحسي.

الركيزة الثالثة: اعتماد مبدأ التحقيق.

الركيزة الرابعة: اعتماد مذهب الشك المعرفي.

الركيزة الخامسة: الاعتقاد بانحصار الوجود في المادة «النزعة المادية».

وأما **الفصل الثاني، وهو: الأصول العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وثلاث ركائز:

أما **المدخل**: ففيه توصيف إجمالي للركائز العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

الركيزة الأولى: الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية».

الركيزة الثانية: الاعتماد على فرضية التطور الدارويني.

الركيزة الثالثة: الاعتماد على فرضية الحتمية الفيزيائية.

وأما **الباب الثالث، وهو: مجالات نقد الدين**؛ ويتكون من مدخل وثلاثة فصول:

أما **المدخل**: ففيه توصيف إجمالي لطبيعة الاعتراضات التفصيلية التي أثارها الناقدون للأديان على المجالات الدينية.

وأما **الفصل الأول، وهو: الاعتراض على الوجود الإلٰهي وكماله**؛ فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه توصيف إجمالي لأهمية موضوع الوجود الإلٰهي.

المبحث الأول: الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله.

المبحث الثاني: الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على وجود الله وكماله، وفيه مقامان:

المقام الأول: الاعتراضات التي أثارها الناقدون للأديان على الإيمان بوجود الله وكماله.

المقام الثاني: الاعتراضات التي أثارها الناقدون على أدلة وجود الله وكماله.

وأما **الفصل الثاني، وهو: الاعتراض على الوحي والنبوة؛** فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه الحديث عن أهمية موضوع النبوة ومحوريته في الأديان.

المبحث الأول: الأصول الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

المبحث الثاني: اعتراضات الناقدين للأديان على النبوة وأدلتها؛ وفيه مقامان:

المقام الأول: الاعتراض على النبوة وكمالها.

المقام الثاني: الاعتراض على أدلة النبوة.

وأما **الفصل الثالث، وهو: الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها؛** فيتكون من مدخل ومبحثين:

المدخل: وفيه توصيف إجمالي لطبيعة الاعتراض على الأديان.

المبحث الأول: الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان.

المبحث الثاني: الاعتراضات الإجمالية على صحة الأديان وطبيعتها.

الخاتمة: وفيها عرض لأصول المغالطات المنطقية والاستدلالية التي وقع فيه الناقدون للأديان.

وأسأل الله ﷻ أن يغفر الزَّلَل، ويستر العيب، ويُعين على إكمال النقص وإصلاح الخلل، وأن يرزقنا جميعًا الصلاح في النية والقول والعمل.

سلطان بن عبد الرحمٰن العميري
جامعة أم القرى ـ قسم العقيدة
مكة المكرمة حرسها الله
Soltsn866@hotmail.com

الباب الأول

مكونات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث

مدخل: أهمية دراسة أسباب الظواهر.

الفصل الأول: أسباب ظاهرة نقد الدين.

الفصل الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين ومنابعها.

الفصل الثالث: تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها.

مدخل

أهمية دراسة أسباب الظواهر:

عند دراسة أيَّة ظاهرة إنسانية، لا بد من الحرص على استيعاب كل المتعلقات المحيطة بها بالبحث والدراسة؛ فإن ذلك من أقوى ما يساعد على تفهُّمها، وبناء التصور الصحيح المطابق لحقيقتها، أو المقارب لها.

والأمور التي يدور حولها الحديث في الغالب عند دراسة الظواهر الإنسانية، تختلف باختلاف طبيعة الظاهرة ذاتها؛ فهناك ظاهرة اجتماعية، وظاهرة اقتصادية، وظاهرة سياسية، وأخرى أخلاقية، وعرقية، وكل ظاهرة من هذه الظواهر وغيرها، لها طبيعة خاصة بها؛ ولذلك ستكون طبيعة البحث متَّسِمة بالسمة المناسبة لها.

ومع ذلك، فهناك قضايا ومتعلقات تقوم عليها في الغالب الدراسات المتعلقة بأية ظاهرة إنسانية، ومن أهم تلك المتعلقات: الأسباب، والأفكار والآراء المعرفية المكونة لها، وأماكن الظهور والانتشار، ووسائل الترويج والدعوة، والطوائف والتيارات والشخصيات المشاركة في الظاهرة، والأصول والمنطلقات التي ينطلقون منها، والمنابع التي يستقون من حِيَاضها، والطوائف المنتفعة بها، والآثار المترتبة عليها.

وهذه المتعلقات مختلفة في علاقتها بالظواهر؛ فبعضها يتعلَّق بها قبل تشكلها، وبعضها يتعلق بها في أثناء نموِّها وتوسعها، وبعضها يتعلق بها بعد اكتمالها واشتدادها، فهي تكتنف الظواهر من كل جهاتها.

وقد يغني بعض تلك المتعلقات عن بعض، وقد يندمج بعضها في بعض، واستيعابها جميعها أو الاقتصار على بعضها، يختلف باختلاف طبيعة البحث ومقصوده وغايته.

وفي خصوص دراسة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سيقتصر البحث في الجانب العرضي التصويري منه على ثلاثة متعلقات أساسية، هي: **الأول**: الأسباب التي كانت وراء تشكل ظاهرة نقد الدين في تلك المرحلة. **والثاني**: أهم التطورات والتشكلات التي تَكوَّن من خلالها هيكل تلك الظاهرة، وأهم المنابع التي اغترفت من سواقيها. **والثالث**: أهم الطوائف والتيارات التي تعاونت في تأسيس بنيان تلك الظاهرة.

وإنما اقتصر البحث على هذه المتعلقات الثلاثة؛ لكونها ـ في الغالب ـ من أقوى ما يساعد على تصور الظواهر بصورة واضحة، ومن أشد ما يكشف عن معالمها ورسومها بصورة بيِّنة.

وأمَّا ما يتعلق بترتيب الحديث عن تلك المتعلقات الثلاثة، فإنه يمكن فيه سلوكُ أحدِ مسارين؛ أما **الأول**: أن يؤخَّر الحديثُ عن أسباب الظاهرة إلى ما بعد رصد تشكلاتها وتياراتها، باعتبار أن تصور أسباب أيَّة ظاهرة، أمرٌ إنما يكون بعد تصور الأمر ذاته ومعرفة معالمه. وأما **الثاني**: أن يقدم الحديث عن أسباب الظاهرة قبل الحديث عن تشكلاتها وتياراتها، باعتبار أن الأسباب أسبق زمنًا، وأنها من أقوى ما يساعد على تفهُّم الظاهرة وحسن التعامل معها.

وسأسلك المسار الثاني؛ لكونه أكثرَ نفعًا وأغزر فائدة:

ولا بد من التأكيد على أن هناك ثلاثة مصطلحات، يتكرر الحديث عنها كثيرًا في هذا البحث، وهي: الأسباب والمنابع والأصول. والمنابع والأصول، قد تندرج ضمن دائرة الأسباب؛ باعتبار أن لها أثرًا في تأسيس الظاهرة، ولكن المسلك الذي سِرتُ عليه، التفريق بين تلك المصطلحات الثلاثة؛ بحيث تُخَصَّص الأسباب بالعلل والدوافع التي كانت سابقة على تشكُّل ظاهرة نقد الدين وبروزها، وتُخَصص المنابع بالأمور التي ساعدت على تشكلها ودفع مسيرتها إلى الأمام. وأما الأصول، فالمراد بها الأسس الكلية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في تأسيس مشروعها وبناء هيكلها، وتمثل قاعدة ومرتكزًا لأفكارها ومكوناتها المعرفية.

وبناء على التوضيحات السابقة، فإن الباب الأول المخصص للتعريف بظاهرة نقد الدين، ورصد أهم رسومها ومعالمها، سيكون مكونًا من **ثلاثة فصول أساسية، هي**:

الفصل الأول: أسباب حدوث ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي.

الفصل الثاني: تشكل ظاهرة نقد الدين ومنابعها.

الفصل الثالث: تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها.

الفصل الأول

أسباب تشكل ظاهرة نقد الدين

مدخل

البحث في أسباب حدوث ظاهرة النقد للدين، يدخل في دائرة «تفسير الظواهر الإنسانية»، وهذا النوع من الظواهر، من أصعب المهام العلمية وأعقدِها، وترجع تلك الصعوبة إلى أسباب متعددة، منها: أن الظواهر الإنسانية مكونة من عناصر متعددة يصعب حصرها، وتتَّصف بقدر كبير من التركيب والتداخل، ويَعسُر في كثير من الأحيان تفكيكها وتفتيتها. ومنها: أنه يبعُد جدًّا أن تكون الظاهرة الإنسانية ناتجة عن سبب واحد، بل لا بد أن تكون منبثقة عن أسباب متضافرة، وكلَّما ازدادت الظاهرة اتساعًا وضخامة وتعقُّدًا، ازدادت أسبابها كثرة وتداخلًا؛ ولذلك فإنه يصعب جدًّا حصرُ كل أسبابها، وتحديد نصيب كل سبب في إحداثها. ومنها: أن الباحث في الظواهر الإنسانية، يصعب عليه أن ينخلع عن عواطفه، وأهوائه وميوله، وتحيُّزَاته المعرفية والفكرية، ويَعسُر عليه أن يتجرد للموضوعية بشكل كلي[(١)].

وبناءً على ما سبق، فإن الوصول إلى تحديد كل الأسباب الموجِبة لحدوث ظاهرة النقد للدين في الفكر الغربي الحديث، عَسِرٌ جدًّا، ولكن هذا لا يعني امتناع الوصول إلى أهم الأسباب الموجبة لها، وإدراك أصول العلل المؤثرة فيها، وتحصيل ذلك يتطلب قدرًا عاليًا من البحث والتحليل، والتأمل والتجرد والموضوعية.

---

(١) انظر في وصف الظواهر الإنسانية: أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل (٧١ ـ ٧٤)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، لعبد الوهاب المسيري (١/ ٨٣ ـ ٨٥).

وقد خاض عدد من الباحثين غِمار أسباب تلك الظاهرة، واختلفت طرائقهم في تحديدها، بين مُقِلٍّ ومستكثر، ومفصِّل ومُجمِل، ومتوسع ومضيق، ويعد المؤرخ الأمريكي (ول ديورانت) من أفضل مَن رصد تلك الأسباب، فيما وقفتُ عليه من بحوث، وامتاز رصدُه لها بقدر كبير من الثراء والتنوع والكثرة، وعَرَض لها في مواضع مبعثرة من موسوعته الضخمة «قصة الحضارة»، وقد جمع جُلها في مقطع واحد، وسأنقُله بطوله؛ لما له من فائدة وأهمية في قضيتنا.

فإنه بعد أن تعرَّض لظاهرة نقد الكنيسة والثورة عليها، قال: «وكانت آلاف العوامل والمؤثرات الكَهَنُوتية، والفكرية والعاطفية، والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، تتجمع، بعد قرون من التعويق والاضطهاد، في دوامة تقذف بأوروبا في أعظم فورة شهدتها منذ غزو البرابرة لروما. ثم إن إضعاف البابوية بالنفي في أفنيون، والانقسام في صفوف البابوية، وانهيار النظام في الأديرة، وترهُّب رجال الدين، والترف الذي يَرفُل فيه البطاركة، وفساد مجالس القضاء الرومانية، ووجوه النشاط المتَّسم بالإقبال على الدنيا للبابوات، وأخلاقيات ألكسندر السادس، وحروب يوليوس الثاني، والمرح المستهتر الذي عرف به ليو العاشر، والتجار في المخلفات المقدسة، وبيع صكوك الغفران، وانتصار الإسلام على العالم المسيحي في الحروب الصليبية إلى جانب التركية، وازدياد الاتصال بالعقائد غير المسيحية، وتدفق العلم العربي والفلسفة العربية، وتدهور مكانة الفلسفة الكلامية في ظهور فلسفة سكوتس اللاعقلانية، وشك أوكهام، وفشل حركة التوفيق في الإصلاح، والكشف عن الحضارة الوثنية القديمة، واكتشاف أمريكا، واختراع الطباعة، وانتشار القراءة والكتابة والتعليم، وترجمة الإنجيل وقراءته، والإدراك الجديد للتناقض بين فقر الرسل وبساطتهم وبين ثراء الكنيسة الفاحش، والثراء المتزايد لألمانيا وإنجلترا واستقلالهما الاقتصادي، ونمو طبقة وسطى ترفض التسليم بقيود رجال الدين ومزاعمهم، والاحتجاج على تدفق الأموال إلى روما، وتحويل القانون والحكم إلى الأغراض الدنيوية، وفتوة القومية، وتقوية الملكيات، والتأثير القومي للُغات والآداب الشعبية، وتفاعل الميراث الفكري الذي خلَّفه الوالدانيون وويكليف وهس، والمطالبة الصوفية بالتخفف من الطقوسية في سبيل ديانة تلتحم بالشخصية والروحية، وتتسم بالاتصال المباشر بالإنسان...

إن هذه كلها، كانت تتحد في سيل عارم، سوف يحطم عُرف القرون الوسطى الذي كان أدنى إلى القشرة، وسوف يحُل جميع المعايير والروابط، ويمزق أوروبا إلى أمم ومذاهب، وسوف يكتسح أمامه أكثرَ فأكثرَ دعائمَ المعتقدات المأثورة وما تقدمه من عزاء، ولعلها تؤذِن ببداية النهاية لسلطان المسيحية على الحياة العقلية للرجل الأوروبي»[1].

وهذه الأسباب وغيرها مما لم يذكر، متفاوتة فيما بينها في التأثير، ويمكن أن يدخل بعضها في بعض، ونستطيع من خلال التحليل والتقسيم أن نُرجع أصول الأسباب التي كان لها التأثير الأبلغ في إحداث ظاهرة النقد للدين إلى **أربعة أسباب أساسية، هي**:

السبب الأول: تحريف الدين المسيحي وخروج مكوناته عن العقل.

السبب الثاني: ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها.

السبب الثالث: تطور الوعي الأوروبي وتوسع مداركه وتجاوزه للكنيسة.

السبب الرابع: إخفاق الإصلاح الديني وقصوره النقدي.

وتفصيل القول في هذه الأسباب، والكشف عن حقيقتها وحجمها وطبيعتها، مهم جدًّا لدارس ظاهرة نقد الدين التي عاشها الفكر الغربي في العصر الحديث؛ لأنها تبين مقدار الدواعي الدافعة إلى نفرة الناس من الدين، وحجم التشوهات الكبيرة التي عشَّشت في عقول الناس عن الأديان، وهذا ليس تبريرًا للظاهرة بقدر ما هو تفسير لها، وتفهُّم للمعطيات التاريخية المؤدية إليها.

وهي مهمة من جهة أخرى، فإنه بتبين حقيقة تلك الأسباب، نتعرف على مقدار الفرق الهائل بين ما وقع في التاريخ المسيحي من أسباب موجِبة لنقد الدين والنفرة منه، وبين ما وقع في التاريخ الإسلامي، ونقف على حجم الخلل المنهجي الذي وقع فيه بعض الحداثيين والعلمانيين العرب حين يقارنون بين حالة العالم الإسلامي وبين حالة الفكر المسيحي قبل الثورة على الدين، ويؤكدون على أنه لا فرق بينهما؛ ولذلك فإنه سيحدث في العالم الإسلامي مثل ما حدث في العالم الغربي، ويُصِرُّون على أن الدعوة إلى العلمانية، والحثَّ على نقد الدين الإسلامي بالطريقة التي هي عليها في الفكر الغربي، أمر مشروع مسوَّغ.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

السبب الأول

تحريف الدين المسيحي
وخروج مكوناته عن العقل

دخل التحريف والتبديل في العقيدة المسيحية منذ زمن مبكر جدًّا، وما زال مستمرًّا فيها حتى لم يَنبَلِج فجرُ القرن الرابع الميلادي إلَّا وقد تغيرت صورة العقائد المسيحية عما كانت عليه، فأضحت مزيجًا من العقائد الوثنية والأفكار الفلسفية، فلم تعُد مُفْترقة في حقيقتها عن الوثنيات المحيطة بها، ولم يتوقف التحريف حتى شمِل أصول العقائد المسيحية، وكبار الشعائر التعبدية فيها، ودخلت فيها الوثنية وعبادة الصور والتماثيل والبشر، وانتهى الحال إلى تحريف الكتاب المقدس نفسه، والعبث بنصوصه ومكوناته.

وأضحت هذه القضية ـ إثبات التحريف في الديانة المسيحية ـ من أوضح الأمور التاريخية وأجلاها، وقد تتابع على تأكيدها كثير من الباحثين في الأديان وتاريخ الحضارات في الفكر الغربي والمسيحي.

وليس من غرض البحث هنا، سَوْقُ كل النصوص والإقرارات التي تتعلق بتلك القضية، ولكن حسبُنا أن نشير إلى بعض ما ذكره الباحثون المنتمون إلى الفكر الغربي، وفي تأكيدها يقول الأستاذ أندريه نايتون ـ وهو متخصص في تاريخ الأديان ومقارنتها ـ: «ونحن في دراستنا لتاريخ الأديان اليوم، لا نستطيع أن نُنكر ما بين المسيحية والوثنية من صلات وثيقة، وأواصرَ متينة، بل إنه يَلزمنا ويجب علينا، أن نبين كيف أن هذه المسيحية تحدَّرت من الوثنية، وصار لهما نسب واحد وأصل مشترك؟ وهذا أمر منطقي وطبيعي لدى مؤرخ الأديان.

إننا لا نستطيع أن نفهم مسيحيَّتَنا حقَّ الفَهم، إذا لم نعرف جذورها الوثنية؛

فقد كان للوثنية قسط وافر في تطوير الدين المسيحي. . . لقد كان للوثنية اليونانية والفارسية هيمنةٌ على المسيحية، وكذلك كان للوثنية في عموم الشرق. . . ونحن لا نبالغ إن قلنا: إن ما يُعرف بالأسرار الدينية في المسيحية، مستوحًى من الأديان الوثنية القديمة»[١].

والجزم بالتحريف للعقائد المسيحية، هو ما توصَّل إليه عالم الأديان الفرنسيشارل جنيبير، في دراسته المفصَّلة عن تاريخ المسيحية وتطورها؛ فقد انتهى إلى أن المسيحية التي يتَّبعها الناس اليوم، إنما هي تحريف لما جاء به المسيح[٢]، وكشف عن أوجه التشابه الكبير الذي بين العقائد المسيحية وبين الوثنيات المعاصرة لنشأتها[٣]، وأوضح مقدار تأثر المسيحية بتلك الوثنيات المعاصرة، وحدَّد كثيرًا من العقائد التي استعارها الفكر المسيحي من الأديان الوثنية، وأجلى المنابع الوثنية التي استَقَتْها المسيحية في عقائدها[٤]، وقال: «إذا تأملنا الكنيسة في مقتبل القرن الرابع، فإنه يتعذَّر علينا أن نجد صورة من صور مجتمع الكنيسة»[٥]، وقال أيضًا: «وإذا كانت المسيحية قد انتصرت في القرن الثالث على سائر ألوان التأليف الديني الوثني؛ فذلك لأنها كانت هي الأخرى قد تطورت إلى تأليف ديني، تجتمع فيه سائر العقائد الخصبة، والشعائر الجوهرية النابعة من العاطفة الدينية وثنيًّا»[٦].

وتوصل إلى أنه لا توجد رابطة بين المسيحية في القرون الوسطى وبين المسيح؛ لأن الانحراف قد انجرف بها بعيدًا، وانتهى إلى أن المسيحية لم تستطع أن تطوِّع المجتمعات الوثنية، وإنما هي التي تشكلت على سمتها[٧].

وفي سنة ١٩٧٧م، قام سبعة نَفَرٍ من علماء اللاهوت وأساتذته في الجامعات البريطانية بإصدار كتاب اسمه «أسطورة تجسُّد الإلٰه»، قرروا فيه إثبات

---

(١) المسيحية والوثنية ـ ضمن كتاب الأصول الوثنية للمسيحية (١٩ ـ ٢٠).

(٢) المسيحية نشأتها وتطورها (٤٩).

(٣) المرجع السابق (٧٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٢٤، ١٢٦، ١٣٢).

(٥) المرجع السابق (١٢٦).

(٦) المرجع السابق (١٢١).

(٧) انظر: المرجع السابق (١٩١، ١٩٢).

وقوع التحريف في العقائد المسيحية، وأن المسيحية غيَّرت كثيرًا من عقائدها الأساسية، وكشفوا عن الدخيل من العقائد، وعن مصدرها الوثني[١].

وإذا انتقلنا إلى المهتمين بالتاريخ، وتطوراته وتفسيره، نجد كثيرًا منهم نصَّ على الإقرار بوقوع الانحراف في العقائد المسيحية، وفي بيان ذلك يقول المؤرخ الأمريكي ول ديورانت: «إن المسيحية لم تقضِ على الوثنية، بل تبنَّتْها؛ ذلك أن العقل اليوناني المتحضر عاد إلى الحياة في صورة لاهوت الكنيسة وطقوسها»[٢]، ولأجل ذلك عدَّ المسيحية «آخر شيء عظيم ابتدعه العالم الوثني القديم!»[٣].

وفي رصده لتاريخ البشرية، وقف المؤرخ الإنجليزي ويلز عند انحراف المسيحية، وعقد فصلًا لبيان ذلك أسماه: «مبادئ أضيفت إلى تعاليم المسيح»، شرح فيه الانحراف الذي حلَّ بالتعاليم المسيحية، وأوضح أن العصور الأولى من تاريخ المسيحية، حصل فيها توفيق ومطابقة بين عدد من العقائد المسيحية وعقائد الأديان التي كانت في ذلك الزمن، ورصد قدرًا كبيرًا منها[٤]، وحين تحدَّث عن أول مَجمع مسيحي، كرَّر تأكيده على انحراف المسيحية فقال: «من الضروري أن نستلفت نظر القارئ إلى الفروق العميقة بين مسيحية نِيقِيَة[٥] التامة التطور، وبين تعاليم يسوع الناصري»[٦].

ويؤكد أرنولد توينبي على أن المسيحية امتصت الديانات الوثنية أكثر مما أحدثته هي من تدمير فيها، وفي سياق تاريخه لتطورات الدين المسيحي يقول: «لكن المسيحية خرجت عن التوحيد اليهودي؛ بأن ابتلعت وتمثلت الديانات المنافسة المقهورة»[٧].

وأما المؤرخ الأمريكي المعاصر «كرين برينتن»؛ فإنه كشف عن أن

---

(١) انظر: أسطورة تجسد المسيح كاملا، وانظر اختصارًا للكتاب في: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٠٤ ـ ٣٨٣).

(٢) قصة الحضارة (١٢/ ٧٧).

(٣) المرجع السابق (١٢/ ٧٨).

(٤) انظر: معالم تاريخ الإنسانية (٣/ ٥٥٩ ـ ٥٦٦).

(٥) المراد بمسيحية نقية هي الحالة العقدية التي اعتمدتها الكنيسة بعد مجمع نقية.

(٦) معالم تاريخ الإنسانية (٣/ ٥٧٢).

(٧) تاريخ البشرية (١/ ٣٦١)، وانظر أيضًا: تاريخ أوروبا ـ العصور الوسطى ـ فيشر (٨).

المسيحية ترعرعت في جوف الحضارة الوثنية، وأبان عن أنها في نموها ونظامها كانت جزءًا لا يتجزأ من العالم اليوناني الروماني؛ ولذلك فإنا لا نستطيع أن نفهم المسيحية اليوم إلا إن فهمناها في ذلك الحين[1].

وهذا ما أوضحه الفيلسوف والمؤرخ الإنجليزي «برتراند رسل»، فإنه يكرر دومًا أن اللاهوت المسيحي تشرَّب الأفكار والعقائد اليونانية، وخاصة عقائد الأفلاطونية الجديدة، وحصل بينهما التمازج حتى أضحيا وجهين لعملة واحدة يَعسُر الانفكاك بينهما[2].

وأما المؤرخ «ريتشارد تارناس»؛ فقد أطال جدًّا في بيان التداخل التاريخي الواقع بين الفكر المسيحي المبكر وبين الثقافات الوثنية المعاصرة له، وخاصة الثقافة اليونانية، وبيَّـن أن المسيحية لم تقضِ على الفكر اليوناني بقدر ما تشربت كثيرًا من عناصره[3]، وخلص بعد دراسة مطوَّلة إلى أن الوحي المسيحي البدائي، ارتدى «أثوابًا ثقافية وفكرية مختلفة ـ يهودية، وإغريقية، وهِيلينِيَّة، وغنوسطية (عرفانية)، وأفلاطونية جديدة، رومانية ومشرقية دنيا ـ نجحت المسيحية في إذابتها في بوتقة فريدة في دوامتها»[4].

ومن خلال دراسته، توصل إلى أن «حشدًا من العناصر الرئيسة لحياة يسوع، التي تعدُّ مقدسةً في العقيدة المسيحية ـ قصة القيامة المسرحية، وجملة حكايات الإعجاز المختلفة، ووقوف يسوع على حقيقة التثليث (الأب والابن والروح القدس)، واعتزامه تأسيس دين جديد ـ متعذِّر على الإثبات الحاسم، غير الرجوع إلى الأدلة التاريخية والنصية»[5].

وقد أضحت قضية تحريف الدين المسيحي محل اهتمام لعدد غير قليل من الباحثين، فتوجهوا تلقاءها، وتناولوها بالدراسة والتحليل والتنقيب من جهات عديدة؛ من جهة أسبابها، والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيها، ومن جـهة تطـوراتها التاريخية، وكشفوا عن معالمها وحدودها، ونقبوا عن مشـاربها

---

(١) انظر: أفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ (٤٣)، وانظر: إشارة أخرى (٢٠٧).
(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (١/ ٤١٨).
(٣) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (١٢٦)، وانظر أيضًا: (١٣٩، ١٤٠).
(٤) المرجع السابق (٢٠٠).
(٥) المرجع السابق (١٢٩).

ومستَمَدَّاتها، وحشدوا الأدلة والبراهين الدالة على صحة وقوع التحريف وضخامته[1].

وفي أثناء حديث الدارسين عن تحريف الديانة المسيحية، يكاد يُجمع كثير منهم على أن الشخص الذي تولى كِبرَ أكثر التحريف للدين المسيحي، وإلى جهده وتخطيطه يرجع أضخم معالمه = القديس بولس؛ حيث يعد أشهر الشخصيات في الفكر المسيحي بعد عيسى عليه السلام.

وكل من أقرَّ بالانحراف في المسيحية، تجدُه يربطه بهذه الشخصية، ويجعله السبب الرئيس في إحداثه، وفي بيان الأثر الذي أحدثه دخول بولس إلى المسيحية، يقول هيم ماكبي ـ أحد مؤرخي الأديان ـ: «الحديث الجلل الكبير، الذي كان وراء ولادة هذا الدين المسيحي، وأعني به اعتناق بولس للمسيحية على طريق دمشق، إن هذا الحديث هو الذي حوَّل المسيحية من استمرار للديانات اليهودية الأصلية إلى دين مختلف جديد، ذي لاهوت خاص وأساطير خاصة لا علاقة لها بالأصل»[2].

وقد امتلأت كتب الباحثين والدارسين الغربيين بالتأكيد على أن بولس كان وراء دخول التحريف في الدين المسيحي، وأنه منبع أضخم صُوَرِه[3].

---

(١) انظر في شرح ذلك كله: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أحمد عجيبة، وتحريف رسالة المسيح، بسمة جستنية، والأصول الوثنية للمسيحية، والمسيحية نشأتها وتطورها، جنيبر، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار، والمسيحية وأساطير التجسد في الشرق الأدنى، دانييل إيباسوك (٤٥ ـ ٧٥)، والأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي توكاريف (٥٠٠ ـ ٥٠٢)، ومختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢١١، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٩٢)، وأوروبا في العصور الوسطى، هلسترس. ورن (٢٨، ٣٠، ٣١)، وتاريخ المسيحية في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (باحث مسيحي) (٤٣).

(٢) بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي (٣٥).

(٣) انظر: بولس وتحريف المسيحية، هيم، الكتاب كاملًا، والمسيحية نشأتها وتطورها، شارل جنيبير (٣٩)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ولز (٣/٥٤٩، ٤٦٠)، قصة الحضارة، ول ديورانت (١١/٢٦، ٣٩)، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، إتين جلسون (٥٣)، الخالدون مائة، مايكل هارت (٢٣). انظر: عددًا من النصوص والتأكيدات: اختلاف في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٩٢)، وفجر المسيحية، حبيب سعيد (مؤرخ مسيحي) (٤٥).

أثر التحريف في اللاهوت المسيحي على ظاهرة نقد الدين:

إذا تدخلت الأيدي البشرية في تحديد معالم الديانة الإلٰهية، ورسم حدودها، فإن أثرها سيكون لا محالةَ بالغًا؛ لما بينها من تباين كبير في الأهواء والأغراض والمصالح. ولهذا، حين وجد التحريف له منفذًا إلى العقائد المسيحية، لم يقف عند حدٍّ؛ فقد طال كلَّ الأصول العقائدية والتشريعية الكبرى، وانجرف بها عن صورتها التي جاء بها عيسى عليه السلام.

والتدخل البشري في رسم صورة العقائد المسيحية، أثر في تشويه معالمها النقية، وتنفير الناس من الدين المسيحي، وزيغهم عن قبوله، وتسبب في فتح منافذ واسعة للقدح في المسيحية، وساعدت على إدخال الفكر المسيحي في مآزق وصعوبات دينية وتاريخية كبيرة، كانت أقوى الأسباب في تقوية جانب نُقَّاد الدين، وإضعاف جانب أهل الأديان، وفي تأكيده على هذا المعنى يقول ليكونت دي نوي: «إن إضافة الإنسان إلى الديانة المسيحية، والتفسيرات التي قدَّمها، والتي ابتدأت من القرن الثالث، بالإضافة إلى عدم الاكتراث بالحقائق العلمية، كلُّ ذلك قدَّم للماديين والملحدين أقوى الدلائل المعاضِدة في كفاحم ضد الدين»[1]، فأكثر الاعتراضات التي يلوِّح بها الملحدون وغيرهم في تبرير تمرُّدِهم على الأديان، راجعة إلى تلك الإضافات الانحرافية الخرافية التي أُدخلت في الأديان المحرفة.

وبسبب التدخل البشري في صياغة الدين المسيحي، فقد أضحى متَّصِفًا بأوصاف قبيحة، كلُّ وصف منها يكفي في القدح في صحة الدين والنفور منه، فكيف بها مجتمعة؟! وتتحصل أهم تلك الأوصاف في المظاهر التالية:

المظهر الأول: التشبُّع بسِمات الأديان الوثنية:

فحين وقع التداخل بين العقائد المسيحية مع عقائد الديانات القديمة، واستعارة المسيحية منها كثيرًا من الطقوس والعبادات = أخذت تتشكَّل معالِـمُها بالسَّمت نفسه الذي كانت عليه تلك الأديان، وتتصور بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت عليها، وتتشابه معها تشابها قويًّا جدًّا.

---

(١) مصير البشرية (٢٠٥)، بواسطة: الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (١٥).

وتلك الديانات، فضلًا عمَّا فيها من وثنية؛ فإنها تتسم بالغموض وكثرة الأسرار، وانتشار الخرافات والأساطير في تعاليمها، وتعتمد بشكل كبير على الأرواح المغيَّبَة، التي تقوم بتخليص الناس من الشرور والأخطار.

وكانت تُصوِّر الإلٰه بصورة مشابهة لصورة البشر؛ في قُدرته، وكيفية تعامله مع الأحداث، وفي أسباب غضبه ورضاه، وموجبات انتقامه وعذابه.

وهذه الأوصاف مع الوثنية، والتعلُّق بالمخلوقين وعبادتهم، شاعت شيوعًا واسعًا في اللاهوت المسيحي، وانتشرت فيه انتشارًا ظاهرًا، وهذا ما دعا بعض المؤرخين إلى أن يُدرِج المسيحية في نطاق الأديان الغامضة، ويجعلها آخرَ تشكُّلٍ من تشكلاتها[1]؛ ونتيجة لذلك، امتلأ الكتاب المقدس بالخرافات والأساطير والحكايات المستغربة، التي لا تستقيم مع دلائل العقول، وشاعت في الفكر المسيحي خرافات لا تكاد تحصى، سواءٌ ما تعلق منها بالأمراض، أو الأعشاب، أو النجوم، أو الزراعة، أو قُدرات الكهَّان[2].

وحين تطورت مناهج الدراسات التاريخية في الفكر الغربي، وآليات التنقيب، وتيسَّر للعلماء دراسة الأديان القديمة؛ الهندية، والصينية، والمصرية، والبابلية، واليونانية وغيرها؛ استطاعوا أن يكشفوا عن مقدار العقائد الوثنية التي تسلَّلت بحذافيرها إلى اللاهوت المسيحي، وأن يقفوا على ضخامة الخرافات والأساطير التي تشرَّب بها؛ ونتيجة لذلك، أخذ بعضهم يقرِّرأن المسيحية ما هي إلا نموذج وثنيٌّ، جرى تكوينه من عناصر مختلفة من الأديان الشرقية القديمة، وأنها مجرد تجميع لخرافات وأساطير الناس في ذلك الزمان. وانتهى إلى أن المسيحية ليست أمرًا مبتكَرًا متعاليًا على الواقع، وإنما هي نسخة مكرَّرة مما كان يعتقده الخرافيون والوثنيون[3].

وما زال نقَّاد الدين يلوِّحون بذلك التداخل العَقَدي في هجمتهم على الأديان ونقدهم لها، وما فتئ سلاحًا مشهورًا في وجه المدافعين عن التدين الصحيح والعقائد السليمة.

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٢/ ٨٧).

(٢) انظر في توصيف الخرافات الشائعة في الفكر المسيحي: المرجع السابق (١٧/ ١٥٨ ـ ١٦٨)، ومظاهر الأسطورة، مرسيا إلياد (١٥٣ ـ ١٥٨).

(٣) انظر: الأديان في شعوب العالم، سيرغي توكاريف (٤٨٨ ـ ٤٨٩).

المظهر الثاني: الرضوخ للتطور والتعديل:

فنتيجةً للتدخل البشري في الدين المسيحي، أضحت العقائد فيه خاضعة للرغبات البشرية، وقابعة تحت وطأة الظروف التي يمر بها المسيحيون، وبدأت تتشكل معالمها على حسب الحوادث، وأخذت الطائفة المسيحية تقوم بالإضافة والتعديل والتطوير في قانون الإيمان لديهم، بما يتناسب مع الأحوال التي يمرون بها، وأمست الكنيسة تُقيم المجامع باختلاف أنواعها؛ لأجل اتخاذ القرار في تحديد العقيدة الرسمية المناسبة للمسيحيين، وفي كل مجمع يُقرَّرُ شيءٌ جديد من العقائد، أو تُغيَّر صورة عقيدة سابقة، فتسبب هذا في تبدد الوجهة التي يسير عليها الدين المسيحي.

وهذا الحال جعل من اللاهوت المسيحي لاهوتًا ناميًا ومتغيرًا باستمرار، وفي تأكيد هذه السمة البارزة يقول جون هيك في تقديمه لكتاب «أسطورة تجسد الإلٰه في المسيح»: «إن المسيحية على امتداد تاريخها،كانت حركة نامية متغيرة باستمرار؛ ونتيجة لذلك، نما لاهوتُها في اتجاهات كثيرة غير محددة... وكما قال إليوت: تُكيِّف المسيحيةَ نفسها باستمرار لوضع يمكن معه الاعتقاد بها»[(١)].

فقانون الإيمان الذي تَعُدُّه أكثر الطوائف المسيحية أساسًا لعقائدها، كان خاضعًا للتطور؛فقد وُضع على مراحل متعدد، بعضُه كان في مجمع نِيقِيَة (٣٢٥م)، ثم زِيد عليه في مجمع القسطنطينية (٣٨١م)، ثم زيد عليه فقرات عديدة في مجمع أفسس (٤٣١م)[(٢)].

وهذه السمة، التطور والتعديل، كانت أحد أهم الأسباب الداعية إلى ظهور نقد الدين في الفكر الغربي؛ لأنها كشفت عن المصادر الحقيقية للعقيدة النصرانية، فلو كان مصدره الوحي الإلٰهي لما خضع للتطور والتبدل، ولما كان

---

(١) أسطورة تجسد الإلٰه في المسيح (٢٣، ٢٤)، وانظر في إثبات التطور في المسيحية: الأديان في تاريخ الشعوب، سيرغي توكاريف (٥٠٠)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/٤١٨)، ومدخل إلى الفلسفة القديمة..هـ. أرمسترونغ (٢١٥)، والمسيحية نشأتها وتطورها، جينيبير (١٥٨)، وأفكار ورجال ـ قصة الفكر الغربي ـ، كرين برنتن (١٧٩، ١٩٠)، والمسيح ليس مسيحيًا، جورج برناردشو (٢٨)، وموسوعة آباء الكنيسة، عادل فرج عبد المسيح (١/٢١٧)، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٨٦ ـ ٤٠٨).

(٢) انظر: تاريخ الأقباط، زكي شنودة (١/١٧٨ ـ ١٧٩).

خاضعًا لأهواء القُسُس والرهبان؛ فحين انكشفت سمة التطور، وظهر للعِيان أن العقيدة المسيحية خضعت للتعديل والتبديل عبر العصور؛ رفض كثير من الناس في العصور الحديثة قبول المسيحية[1]، وثاروا عليها وعلى فكرة الأديان جملةً؛ لأن المسيحية عندهم تمثل الدين المقدس الوحيد، فإذا كانت لم تَسلم من التدخل البشري، فكيف بغيرها؟! ولهذا صرح برتراند رسل بأنه ليس مسيحيًّا؛ لأن المسيحية لم تعد موجودة الآن[2].

المظهر الثالث: كثافة المناقضة لمقتضيات العقول:

فحين دخلت أيدي العبث بالديانة المسيحية السماوية، وأضحت تحقن بعقائد وأفكار وثنية، غدت دينًا مليئًا بالتناقضات والتنافر بين عناصره؛ نتيجة لاختلاف المشارب وتنوع المنابع التي استقى منها محرِّفو المسيحية.

وأمسى التناقض والخروج عن مقتضيات العقل السليم سمة بارزة، ووصفًا ملازِمًا للَّاهوت المسيحي. ويصف المؤرخ زاليان ج. ويد جيري ذلك بوصف ظريف فيقول: «إن المسلَّمات الأساسية في العقيدة المسيحية، مع أنها مفارقة للعقل، تجعل من الممكن إجراء عرض للحياة والتاريخ، يضم جميع الوقائع وجميع التناقضات!»[3].

ومن أظهر تجليات التناقض والخروج عن مقتضيات العقل في العقائد المسيحية وأجلاها: قضية التثليث. وهذه العقيدة تمثل حجر الزاوية في اللاهوت المسيحي؛ إذ إنها تعد من أكبر المرتكزات التي تقوم عليها الديانة المسيحية المحرَّفة، ولا يكون المرء مسيحيًّا إلَّا إذا آمن بها، وهي محور قانون الإيمان، الذي تعدُّه كل الطوائف المسيحية أساسًا لها، ووصفته بأنه جوهر المسيحية، وخلاصة الإيمان المسيحي، والقسم الأصعب والسر الأعمق[4].

وقد كثرت تعبيرات علماء النصارى في تعريف التثليث، وتوضيح معناه،

---

(١) انظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٠٦).

(٢) انظر: لماذا لست مسيحيًّا ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ، العدد السابع (٢١).

(٣) المذاهب الكبرى في التاريخ (١٦٩)، بواسطة: الإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٧٢).

(٤) انظر: المسيحية في عقائدها، مجلس أساقفة كنيسة ألمانية (٩٥).

وذهبت بهم المقالات طرائقَ قِدَدًا[١]، وخلاصة ما عندهم، أنهم يُقِرُّون بالإلٰه الواحد، ولكنهم ـ مع ذلك ـ يجعلون الأقانيم الثلاثة متميزة عن بعضها، كلٌّ له صفته وخواصه الأزلية، وكل واحد منها يطلَق عليه اسم الله.

فهم يقولون: إن إلههم الواحد يتعين في الوجود في ثلاثة أقانيم، وكل واحد من هذه الثلاثة شيء مختلف عن غيره، ومنفصل عنه، وهي ـ مع ذلك ـ تشترك في جوهر واحد؛ فالأقانيم الثلاثة ليست كائنات غيرَ الله، أو كائنات معه، وإنما هي ذات الله نفسِه، ولكن الله يتعين في تلك الأقانيم الثلاثة المنفصلة[٢].

وهذه العقيدة بهذه الصورة، تمثل كابوسًا جاثـمًا على كاهل النصرانية، فإن علماءها عاجزون عن توضيحها وتبيانها؛ لما فيها من التناقض، وما زالت تثير بينهم مزيدًا من الجدال والانقسام[٣].

ونتيجة لكون هذه العقيدة مناقشة لبدهيات العقل؛ لجأ كثير من علماء المسيحية إلى كونها سرًّا لا يمكن معرفة كُنْهِه، وأن طريق الإيمان به هو التسليم المحض وليس العقل، وقد تتالى على تأكيد هذه السرية عدد كبير من علماء اللاهوت النصارى، وفي الإفصاح عن ذلك يقول القس إلياس مقار: «على أننا، ونحن نتأمل هذه العقيدة ـ التثليث ـ بشيء من التفصيل والتوضيح، لا مندوحةَ لنا من الاعتراف أننا إزاءَ سرٍّ من أعمق أسرار الوجود والحياة»، وفي تأكيد ذلك يقول نقولا يعقوب: «لست أحاول تفسير عقيدة لم يستطع تفسيرها الأوائل، ولن يتوصل إلى إدراك كُنْهِها الأواخر»[٤]، ويقول بنيامين بنكرين: «إذا أعلن الله لنا ثالوثَه في الكتاب المقدس، وهو جوهر المعتقد المسيحي، فنحن نقبله بالإيمان لا العقل، ولا نبحث فيه كأننا نَقْدِر أن نُدركه؛ لأنه يفوق العقل»[٥].

---

(١) انظر: تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أحمد عجيبة (٤٣٠).

(٢) انظر في شرح هذه العقيدة: أديان العالم، حبيب سعيد (مؤرخ نصراني) (٣٠٠ ـ ٣٠٢).

(٣) انظر: أديان العالم، حبيب سعيد (٢٨٣)، وقضايا المسيحية الكبرى (٦٠).

(٤) أبحاث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين (٦٦).

(٥) تفسير إنجيل متَّى (٥١)، وهذا النقل والنقل الذي قبله كانت بواسطة: تأثر المسيحية بالوثنية، أحمد عجيبة (٤٦٤ ـ ٤٦٨). وانظر مزيدًا من الإقرار بتعالي التثليث على العقل: المسيحية في عقائدها، إعداد: أساقفة كنيسة ألمانية (٩٧)، ومسيحية بلا مسيح (٢٧)، والإسلام والمسيحية في الميزان، شريف محمد هاشم (٢٦٨ ـ ٢٧٩).

وهذا الموقف هو الذي استقر عليه اللاهوت المسيحي؛ ولهذا شاع في القرون الوسطى المقولة الذائعة الصِّيت: «لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم»[1].

ومع هذه العقيدة، يغدو المرء متراوحًا بين موقفين؛ إما الإيمان بالعقائد المسيحية والتنكر لمقتضيات العقل الضرورية، وإما التسليم لمقتضيات العقل الضرورية والتنكر للعقائد المسيحية.

ولكن كثيرًا من العقلاء على مر التاريخ المسيحي، حزموا أمرهم، ولم يتخلَّوْا عن مقتضيات العقول السليمة؛ فتنكَّروا للعقيدة المسيحية، وثاروا عليها وحكموا ببطلانها.

وكانت الطبيعة المتناقضة مع العقل، هي أحد أهم الأسباب التي أدَّت إلى نفور الناس من الدين، وإلى حدوث ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي في الفلسفة الحديثة؛ فقد ذكرت مؤرخة الأديان الشهيرة كارين آرمسترونغ، أن عقيدة التثليث أربكت المسيحيين خلال القرن الثامن عشر ـ قرن العقل ـ، وحاولوا التخلص من هذا الارتباك، فكانت محاولاتهم إحدى العوامل التي أدت إلى ظهور نظرية: موت الإلٰه[2]!!

المظهر الرابع: الانقطاع التاريخي:

فقد أصيبت النصرانية، جرَّاء الاضطهاد والتحريف الذي طالها في لُبِّها وأصلها، أصيبت في كتابها المقدس، فضاعت أصوله وانقطعت أسانيده، فافتقدت الاتصال التاريخي بينها وبين رسولها عيسى ﷺ، وهذا حدث جلل وخطب كبير، وفي الأديان السماوية بالخصوص؛ فإنها قائمة على أن المشرع الأول فيها هو الله تعالى، وعلى أن الرسول هو المبلِّغ الوحيد لدين الله إلى الناس عن طريق الوحي.

ولا يمكن للمؤمنين المتأخرين عن الرسول في الزمان، أن يتصلوا به، ويتعرفوا على ما جاء به ويتيقنوا من ذلك، إلا عن طريق ما أبقاه لهم من وحي الله المنزَّلِ عليه.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦١)، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، يوسف كرم (٨٥).

(٢) انظر: الله والإنسان (١٢٩).

ولأجل هذا، كانت منزلة الكتاب المقدس في الأديان السماوية عالية جدًّا، وتحتل مكان القطب وحجر الزاوية، وأساس الثبات الذي متى ما تهاوى انقضَّ كيان الدين من أساسه.

وتقتضي الضرورة العقلية أن يكون الكتاب المقدس، من حيث الأصل، ثابتَ النسبة إلى النبي، وصحيحَ الإسناد إليه، بل لا بد أن يصل إلى درجة اليقين والتيقن، وتقتضي ـ أيضًا ـ أن يكون متَّسِقًا مع نفسه، سالـمًا من التعارض والتنافر والتناقض بين مكوناته؛ إذ مصدره الله تعالى، فمن المحال أن يقع فيه ذلك[1].

لكن الكتاب المقدس لدى المسيحيين، لا يُعرف لبداية كتابته تاريخٌ محدد، وهو لم يُكتب في زمن عيسى ﷺ، ولا في زمن تلاميذه، فإن أقدم تاريخ ذكر هو تاريخ إنجيل مرقس، وهو أقدم الأناجيل، وقد كُتب بعد رحيل المسيحَ بنحو خمس وثلاثين سنة[2].

وهذا يعني أن الإنجيل غير متصل السند بمصدره الأول، وهذه الحقيقة أفصح عنها عدد كبير من علماء اللاهوت والمختصين في تاريخ الأديان، وأكدوا على أن النص الأصلي للكتاب المنزَّل على عيسى ﷺ لا يوجد الآن، وأنه ضاع في غياهب التاريخ، وفُقِدَ في أحداثه المتتالية[3].

ويدل عدد من المصادر التاريخية على أن أزمة توثيق الكتاب المنزل على عيسى ﷺ، ظهرت منذ زمن مبكر في الفكر المسيحي، فبعد رفع عيسى ﷺ وموت تلاميذه، أخذ النصارى في تدوين الإنجيل، كلٌّ على طريقته الخاصة، وكثرت أعداد ما دُوِّنَ منها، حتى ذكر بعض الباحثين أنها بلغت أكثر من مائة

(١) انظر في شروط الكتاب المقدس: الأقوال الجلية في بطلان كتب اليهودية والمسيحية، محمد علي ـ كان مبشرًا قبل إسلامه ـ (٩)، الفارق بين الخالق والمخلوق، باجه جي زاده (٩)، والنصرانية، محمد أبو زهرة (٨١).

(٢) انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٤٨)، وأديان العالم، حبيب سعيد (٢٥٤).

(٣) انظر في جمع إفصاحاتهم: أديان العالم الكبرى، حبيب سعيد (٢٥٤)، واختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبد الوهاب (٢٣، ٢٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٢/ ٢١٠)، ودراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، محمد البار (٣٤ ـ ٨١).

إنجيل! وتسببت هذه الكثرة في إحداث اضطراب شديد في الفكر المسيحي، وسعى الرهبان في حل هذه المعضلة، فبادروا إلى اختيار أربعة منها، وهي الأناجيل الأربعة المشهورة؛ مرقس، ومتَّى، ولُوقا، ويوحنا. وصيَّروها الأناجيل المعتمدة دون غيرها؛ ولهذا أكد عدد من الباحثين، أن الكتاب المقدس لم تتحقق مرجعيَّتُه بشكل نهائي إلا في القرن الرابع مع مجمع نِيقِيَة (٣٢٥م)[١].

ولكن المعضلة لم تحلَّ بهذا الإجراء، بل زادت تعقيدًا؛ فقد أثيرت الأسئلة حول شرعية هذا الاختيار، وأصبحت المسوِّغات التي اعتمد عليها المجتمعون في تخصيص أربعة أناجيل بالصدق، تمثل أزمة معرفية في الفكر المسيحي، وهي باقية بلا حلٍّ إلى الآن!

ثم إن الأناجيل الأربعة تعاني من انقطاع في السند، وفقدان للطريق الصحيح الموصل إلى المصدر الأول، وهي ـ مع ذلك ـ متلبسة بإشكالات كثيرة، أثارت سيلًا عارمًا من الأسئلة، وعددًا كبيرًا من الاستفهامات التاريخية والعلمية، ومن تلك الأسئلة: مَن هم المؤلفون لتلك الأناجيل؟ وهل هم معروفو السيرة وموثوقون في الديانة والضبط؟ ومتى كتبت تلك الأناجيل؟ وأين كتبت؟ وهل هي صحيحة النسبة إلى مَن كتبها؟ وما المصادر التي اعتمدوا عليها؟ وما اللغة الأصلية التي كتبت بها؟ ومتى ترجمت؟ ومن الذي ترجمها؟ وما مدى دقة الترجمة وموافقتها للنص الأصلي؟

وعلماء اللاهوت المسيحي، لم يقدِّموا أجوبة مقنعة وواضحة عن هذه الأسئلة، وما زالت مثار إشكال وجدل واسع بين الباحثين المسيحيين.

وزاد من وطأة تلك الأسئلة، وقوة جانب القول بفقدان الاتصال التاريخي في المسيحية: ما بين الأناجيل من اختلافات وتناقضات واسعة؛ حتى غدت سمةً بارزة في الإنجيل، وقد قام عدد من الدارسين بجمع الشواهد الدالة على ذلك، فرصدوا عشرات التناقضات وعشرات الأمثلة على الأخطاء التاريخية، ومثلها من الأخطاء العلمية، وقد بلغت من الشهرة مبلغًا عاليًا[٢].

---

(١) انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٣٢، ٣٥).

(٢) انظر: إظهار الحق، رحمة الله الهندي، وهو من أجمع المؤلفات في هذا الباب، وهل العهد الجديد كلمة الله؟! منقذ السقار، واختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في =

وفي الإفصاح الإجمالي بهذه الحقيقة، يقول روبرت كيل تسلر: «لا يوجد كتاب على الإطلاق، به من التغيرات والأخطاء والتحريفات مثل ما في الكتاب المقدس!!»، ويقول فالتر شميت: «لا توجد صفحة واحدة من الأناجيل العديدة، لا يحتوي نصُّها الأقدم على اختلافات عديدة».

وتذكر دائرة المعارف البريطانية أرقامًا كبيرة لعدد الأخطاء في الكتاب المقدس؛ فقد أكدت على أن «مقتبسات آباء الكنيسة من العهد الجديد، التي تغطي كلَّه تقريبًا، تظهر أكثر من مائة وخمسين ألفًا من الاختلافات بين النصوص!!»[1]، وهذا العدد ضخم جدًّا، وقد لا يخلو من المبالغة والتجاوز في العدد، ولكنه معبِّر عن كثرة التناقضات في الجملة.

ولعل هذه الأزمات القديمة والحالية في الأناجيل، هي الدافع الحقيقي الذي دفع بالكنيسة إلى إخفاء الإنجيل عن الناس، وتحريم إظهاره ونشره بينهم، ومحاربة كل محاولة إلى نشره؛ فقد بقي الإنجيل في حيز الكتمان والسرية مدة زمنية طويلة، ولم يكن يطَّلع عليه إلا الخاصة فقط، وقامت محاولات كثيرة سعت إلى إخراجه، ولكن الكنيسة قامت بمحاربتها ووأْدها. ولما ظهر الإنجيل للعيان وانتشر بين الأنام، وانْثَالُوا عليه بالدراسة والتمحيص، اكتشفوا أنه لا يقوم على أساس ولا يستند إلى قاعدة، وهَالَـهُم ما شعروا به من انقطاع سنده، وما وجدوه من التناقض والاختلاف بين مكوناته، واهتز إيمان كثير منهم، وتساءلوا كيف يعوَّل على الكتاب المقدس وهو يحتوى على تلك الإشكالات العلمية والتاريخية؟!

وكان هذا من أقوى الأسباب التي دعت إلى نفرة الناس من الدين، وتسببت في حدوث ظاهرة نقد الدين في العصور المختلفة.

المظهر الخامس: الاضطراب والغموض:

فقد كان لدخول العقائد الوثنية المتنافرة في عناصرها، وتعمق الانحراف

= المسيحية، أحمد عبد الوهاب (٢٧ ـ ٨٨)، والكتب المقدسة بين الصحة والتحريف، يحيى محمد ربيع (٦٥ ـ ١٨١، ٢٢٥ ـ ٣٢٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١١/ ٢٠٢ ـ ٢١١)، ومعالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٥٥٠).

(١) النقول الثلاثة السابقة بواسطة: هل العهد الجديد كلمة الله؟ منقذ السقار (١٧ ـ ١٨).

الذي حلَّ بالعقائد المسيحية، أثرٌ بليغ في إحداث الاضطراب والتداخل في كِيان الفكر المسيحي؛ فقد انثالت عليه الأسئلة من كل حَدَبٍ وصَوْب، وتتابعت الاستفهامات من كل جهة حول العقائد المكـوِّنة للَّاهوت المسيحي، وحول تاريخها، وأصلها، وارتباطها بالمسيح عليه السلام، وأتباعه وتلاميذه.

وزاد من فاعلية تلك الأسئلة ومن سطوتها، ضياع كثير من المشاهد التاريخية للقرون الأولى للنصرانية، فأصبح الوصول إلى الحقيقة الواقعية لِمَا كانت عليه، من أصعب الآمال وأعقدِها[1].

ونتيجةً لذلك، وما صاحبه من ضياع المصادر الأصلية؛ كثُرت الاضطرابات، واتسعت الانقسامات بين الطوائف المسيحية في تحديد حقيقة العقائد الكبرى، التي يقوم عليها دينهم؛ حتى أضحى هذا الانقسام مَدْعَاةً للسخرية والاستهزاء بهم، ومنفذًا قويًّا للقدح في دينهم، وقد استثمره سلس ـ وهو من المناوئين للمسيحية ـ لإظهار الاستخفاف بهم، فقال: «إن المسيحيين تفرقوا شيئًا كثيرًا؛ حتى أصبح همُّ كل فرد منهم، أن يكوِّن لنفسه حزبًا!»[2].

ويرجع ذلك في أغلبه إلى أن كثيرًا من العقائد المسيحية، تبدو غير متسقة مع مقتضيات العقول الضرورية، وغير منسجمة مع نفسها، فتسببت في إثارة مزيد من الاضطراب، ودفعت إلى طوفان من الانقسامات والانشقاقات. وفي تأكيد هذا يقول جورج كير في تعليقه على قضية العشاء الرباني: «إن قصة العشاء الأخير في لوقا، تعتبر كابوسًا؛ فهي تُثير مشاكل في أغلب مواضع دراسة العهد الجديد، كما أنها أعطت الأساس لطوفان من النظريات المتصارعة»[3].

ويعد البحث في حقيقة المسيح عليه السلام وتحديد طبيعته، من أعقد القضايا التي خاض فيها الفكر المسيحي، ومن أكثرها إثارة للاضطرابات والاختلافات، وهي من أضخم المسائل التي أثيرت في التاريخ المسيحي، حتى غدا سؤال حقيقة المسيح يوصَف بأنه سؤال الأجيال المتعاقبة في الفكر المسيحي[4]؛ ففي كل

---

(١) انظر: المسيحية نشأتها وتطورها، جينيبير (١٧، ٢٦، ٢٦٦).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (١١/ ٣١٤).

(٣) المسيح في مصادر العقائد المسيحية، أحمد عبد الوهاب (١٣٦).

(٤) انظر: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (٣/ ١٢).

جيل تُثار إشكالات معرفية وعقدية جديدة حول حقيقة المسيح، وطبيعته التي كان عليها، وأخذت دائرة تلك الأسئلة تتسع شيئًا فشيئًا مع مرور الأجيال والقرون.

ومن تلك الإشكالات التي كانت محل جدل واضطراب: هل المسيح ذو طبيعة واحدة أم طبيعتين؟ وما عمل كل طبيعة؟ وهل يجب الفصل بين الطبيعتين أم يكفي التمييز بينهما فقط؟ وكيف تحقَّق الاتحاد بين اللاهوت والناسوت في المسيح؟ وما الدور الذي يقوم به كل منهما في الأُقنُوم الواحد؟ وهل اللاهوت تألَّم مع الناسوت؟ وهل انفصل عنه عند الموت؟ وهل أُمُّ المسيح ـ مريم ـ أمٌّ للإله أم للناسوت؟[1].

وغيرها من الإشكالات التي خاض فيها الفكر المسيحي، وأحدثت فيه صراعات عنيفة بين الطوائف الكَنَسية، وتسبَّبت في صدامات عارمة بين تياراتها، تناثر جرَّاءَها المسيحيون شِيَعًا وأحزابًا، وذهبت بهم الآراء كلَّ مذهب، وأدخلت المسيحيين في حالة من العَنَت والجدل الذي صرفهم عن أمور هامة في الدين.

وكانت تلك الاضطرابات الصراعية بين طوائف المسيحية، من أقوى الدوافع التي اعتمد عليها عدد من نقَّاد الدين في الفكر الغربي الحديث للتشكيك في وجود عيسى ﷺ، والزعم بأنه شخصية خرافية لا حقيقة له في الواقع! وأنه لم يظهر في الوجود شخص بهذا الاسم!!

وأدركت الكنيسة أن تلك الانقسامات الواسعة، حول أصول العقائد، تمثِّل خطرًا حقيقيًّا على الدين المسيحي؛ فسعى الرهبان إلى حلها، وبادروا إلى إنشاء ما يسمى بـ«المجامع الكنسية»، وهي عبارة عن هيئات اجتماعية شورية تجتمع للبحث في حلِّ أمور متعلقة بالديانة المسيحية[2]، وعقدوا مجامع عديدة، كانت ـ في أغلبها ـ محاولةً لحل قضية تتعلق بحقيقة المسيح وتحديد طبيعته، فمجمع نِيقِيَة (٣٢٥م) كان أحد أهم أسبابه الخلافُ الذي نشب بين المسيحيين في ألوهية المسيح، ومجمع القسطنطينية (٣٨١م) كان أيضًا بسبب الانقسامات التي وقعت

---

(١) انظر: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (٢/ ٥٦٤، ٥٩٢)، المسيح إنسان أم إله؟! محمد مجدي مرجان (٢١ ـ ٢٥)، معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٥٦٤).

(٢) انظر: تاريخ الأقباط، زكي شنودة (١/ ١٧٠)، بواسطة: المجامع النصرانية وأثرها، لسلطان عبد الحميد (٨١).

بين المسيحيين في حقيقة المسيح، وهل هو مخلوق أم إلٰه؟ ومجمع خلقيدونية (٤٥١م) كان للبحث في طبيعة المسيح، وهل هو ذو طبيعة واحدة أم اثنتين؟[١].

ولكن تلك المجامع لم تحلَّ المشكلة، وإنما زادت الحالَ اضطرابًا وتعقيدًا؛ فكلما انتهى مجمع، تكاثرت الأقوال وتناثرت الآراء، فلم يزدد الشِّقاق إلَّا انشقاقًا، ولا الاختلاف إلا اتساعًا[٢]، وأضحت العقيدة المسيحية جرَّاءَ ذلك، عقيدةً غامضة معقدة، لا يستطيع المرء أن يصل فيها إلى رأي يقيني في أصول دينه بطريقة سهلة ومريحة؛ ولهذا يقول شارل جنيبير: «أنشأت الكنيسة مجموعة عقائدية جديدة بالغة التعقيد»[٣]، وفي تأكيد ذلك الغموض يقول ليكونت يدنوي في وصف ظريف: «إن العقيدة المسيحية، أصبحت لا يمكن أن تستوعب الغالبية العظمى من الناس في الوقت الحاضر أكثر مما يمكن أن تستوعب النظرية النسبية»[٤]، ومن يعرف النظرية النسبية لأينشتاين، يُدرك عمق الوصف السابق؛ فهي من أعقد النظريات العلمية المعاصرة، وأصعبها؛ حتى وصفها بعض الباحثين بأنه لا يكاد يوجد في العالم اثنا عشر رجلًا يَعرف حقيقتها[٥].

وأصبح كثير من الدَّهْماء لا يفهمون طقوس المسيحية، ولا عقائدها الكبرى، ولا يدركون لها معنى، ولا يشعرون برُوحها، وكانوا يَعُدُّون المسيحية عبارة عن مجموعة من القوانين التي يجب عليهم الالتزام بها حتى لا تُسفك دماؤهم، ولا تصادَر أموالهم، وكان هذا الاضطراب والغموض أحدَ أهم الأسباب التي أدَّت إلى عزوف الناس عن المسيحية، وانصرافهم عن الدين إلى التعلق بأمور أخرى تتَّصف بالاتساق والوضوح والبيان، وتقدم لهم أجوبة واضحة لأسئلتهم الدينية والوجودية.

---

(١) انظر في التعريف بالمجامع الكنسية وبيان أسبابها: المجامع النصرانية وأثرها، سلطان عبد الحميد (٨٥ ـ ١١٥).

(٢) انظر في توصيف ما يحدث بعد المجامع: تاريخ الفكر المسيحي، حنا الخضري (١/ ٦٤٢ ـ ٦٤٣، ٣/ ١٧٥).

(٣) المسيحية نشأتها وتطورها (١٢٧).

(٤) مصير الإنسانية، بواسطة: الجفوة المفتعلة بين العلم والدين، محمد علي يوسف (١٥).

(٥) انظر: كتبٌ غيَّرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٢٧).

السبب الثاني

ضخامة فساد الكنيسة وظلام تاريخها

يعتقد المسيحيون أن حكم الكنيسة حكم نافذ؛ لأن الرب يسوع - في زعمهم - فوَّض لها حق التشريع وفرْض الوصايا على المؤمنين[(١)]؛ ولأجل هذا يعدُّ علماء اللاهوت الكنيسةَ مؤسسة إلهية وسفارة سماوية، وفي هذا يقول الأنبا غريغوريوس: «الكنيسة من فوق وليست من الأرض، الكنيسة أصلًا سفارةٌ، والسفارة لا تنتمي إلى البلد الذي تقيم فيه، وإنما تنتمي إلى البلد الذي تمثله هذه السفارة؛ فالكنيسة أساسها المسيح الذي أتى من السماء»[(٢)].

ويفصح حبيب سعيد - باحث نصراني - عن منزلة الكنيسة قائلًا: «هي الهيئة التي أقامها المسيح على الأرض؛ لتنوب عنه عند صعوده إلى السماء، وتكون أداة لتوجيه النفوس إلى مصدر الخلاص، وقد أيَّدَها رُوحُه الأقدس... هذه هي الكنيسة المقدسة الجامعة الرسولية.. هذا هو جسد المسيح السري الذي هو رأسه المبارك... هذه هي صورة الكنيسة الخفية غير المنظورة!»[(٣)].

فالكنيسة تمثل البُعد الروحي والتشريعي لرسالة المسيحي، وهي المعبِّر الوحيد عمَّا يقوله المسيح، والمصدر المعصوم في تبليغ رسالته المنزَّلة عليه، وهي المخوَّل الوحيد في تفسير كلامه وفَهمه، وكلُّ ما خالفها فهو باطل وفاسد.

---

(١) اللآلئ النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، القمس يوحنا سلامة (١/ ٨٤)، وانظر في نشأة الكنيسة وتطورها ومنزلتها: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢٢)، ومدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي (١٧٨ - ١٨٣)، والمسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٢٩١ - ٢٩٨)، والعصور الوسطى الباكرة، نورمان كانتور (٥٣ - ٦٢).

(٢) اللاهوت المقارن (٢٤٢).

(٣) فجر المسيحية (١١)، وانظر: أديان العالم، سعيد حبيب (١٤٣ - ١٤٤).

ومع مرور الزمن، أضحت «للكنيسة منزلة عالية في حياة الإيمان المسيحي؛ فهي الوسط الذي يتسلم فيه المسيحي إيمانه، ويعبر عنه وينميه، وهي الجماعة التي تعطي معنى الحياة ويختار فيها العلاقة مع الله ومع إخوته وأخواته، كما أنها نقطة انطلاقه إلى العالم»[١].

تضخم الكنيسة في الفكر المسيحي:

نتيجة لهذه المكانة الروحية والقدسية للكنيسة، أخذت تتضخم مع مرور الأيام حتى غدت تنظيمًا واسعًا يندرج تحته هيكلٌ إداري كبير، وأصبح لها رجال منقطعون لا عمل لهم سواها، وكلٌّ منهم له مرتبة وظيفية ودينية خاصة، وأمسى لها نمط محدَّد في طريقة إنشاء مباني العبادة، ولها طقوس محددة وتسابيح منسَّقة وتراتيب تنظيمية واضحة، وأصبحت مركزًا محوريًّا في حياة النصارى، فجميع شؤونهم الحياتية والدينية؛ كالزواج، والطلاق، وتقييد المواليد، والوراثة، والوصايا وغيرها، مرتبطة بالكنيسة، ومتوقفة على حكمها.

وزاد من سلطة الكنيسة وسطوتها، تشكُّل النظام البابوي، وهي منظمة كنسية ظهرت في القرن الرابع الميلادي، وتُعَدُّ رتبةً أُسقُفِيَّةً سلطوية، من يتقلَّدها يعد الرئيس الأعلى للكنيسة الكاثوليكية، ويُدعى: البابا، أو الحبر الأعظم، وهي مقام ديني مقدَّس، ينوب عن مقام النبوة الإلٰهية في اعتقادهم. والبابا في العُرف الكنسي الكاثوليكي، يعد خليفة للقديس بطرس الأكبر، الذي كان أول أسقف لروما، وأول رسل الكنيسة لديهم[٢].

وتصوِّر الكنيسة الكاثوليكية البابا على أنه ممثِّلُ المسيح في العالم، وأنه في منزلة أعلى من سائر الناس وأقل من الله، وتعتقد أنه معصوم من الخطأ في أمور الدين والآداب العامة، إذا ما قدمها في مقام احتفالي باعتباره معلِّمًا، ويقولون: «إن الحبر الروماني ـ البابا ـ عندما يتكلم بسلطانه التعليمي الأعلى من على السدة؛ أي: عندما يمارس وظيفته كَرَاعٍ ومعلِّمٍ لجميع المسيحيين، فيُعلن بقرار

---

(١) مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، الأب صلاح أبو جودة اليسوعي (١٧٧).

(٢) انظر في التعريف بالنظام البابوي: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٢٧ ـ ٢٠)، الفرق والمذاهب المسيحية، سعد رستم (٨٠)، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عبد الفتاح عاشور (٤٧٣ ـ ٤٩٢).

مطلق بسلطانه الرسولي الأعلى، أن عقيدة ما في الإيمان أو الأخلاق، يجب اعتقادها من قِبل الكنيسة جمعاء؛ فإنه يتمتع بفضل العون الإلٰهي الذي وعد به في شخص القديس بطرس بالعصمة التي شاء الفادي الإلٰهي أن يمد بها الكنيسة؛ لكي تحدد مطلقًا التعليم المتعلق بشؤون الإيمان والأخلاق، وإن قرارات الحَبر الروماني هذه لا تقبل التعديل»[1].

وتعد قضية العصمة من أكبر القضايا التي اختلفت فيها الطوائف المسيحية الكبرى؛ فهذه الدعوى لم يقُل بها إلا الطائفة الكاثوليكية، وأما الأرثوذكسية والبروتستانتية؛ فإنهم يُنكِرونها بشدة، ويعدُّونها من معايب الكنيسة التي يجب التخلص منها.

وقد لَقِيَت البابوية ظهورًا واسعًا في العصور الوسطى، وخصوصًا في آخرها، وتضافرت عوامل عديدة ساعدت على تغوُّلها وانتشارها في الأصقاع الأوروبية، وجعلت لها قوة ونفوذًا في العالم الغربي[2].

واعتمادًا على المنزلة العالية التي جعلتها الكنيسة الكاثوليكية للبابا، ودعوى العصمة له، وما أحاطته به من الهيبة والقدسية، مارست ـ أي: الكنيسة ـ ألوانًا من التسلط على الشعوب الأوروبية، شملت الحياة الروحية والدينية، والعلمية والفكرية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفرضت أنواعًا من التشريعات القاسية، وادَّعَت صنوفًا من الخصائص والامتيازات، وانتهت إلى إخضاع كل شيء لحكمها.

ويصوِّر الباحث النصراني جاد المنفلوطي تضخُّمَ الكنيسة فيقول: «في خلال القرنين، الثاني عشر والثالث عشر، مارست الكنيسة سلطانها، وبسطت نفوذها على كافَّة شؤون الحياة اليومية لسكان أوروبا الغربية، وكانت سلطاتها في هذا المجال تفوق أيَّةَ سلطة مدنية؛ لأن الناس كانوا يعتقدون أن ما تَحُلُّه الكنيسة على الأرض يصير محلولًا من السماء، وما تربطه يصير مربوطًا.

---

(١) المسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٣٤٤)، وانظر نصوصًا مشابهة في: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/٢٨ ـ ٣١)، والطائفة الكاثوليكية، محمد الزيلعي (١٢٥ ـ ١٣٤).

(٢) انظر في عوامل انتشار البابوية: تاريخ المسيحية في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (٣١ ـ ٣٦)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، سعيد عاشور (٢/٤٧٣).

وكانت الكنيسة قد بلغت من التنظيم حدًّا جعل من الناس جميعًا في أوروبا الغربية في متناول أحكامها وقراراتها، وقد وضعت الكنيسة بَصَماتها على كل شأن من شؤون الحياة، وتدخلت حتى في أبسط وأخص الخصوصيات، ولم تَحظَ منظمة أخرى بمثل ما حظيت به الكنيسة آنذاك»[١].

انتشار الفساد في الكنيسة، وأثره في نقد الدين:

إذا كانت الكنيسة نائبة عن الرب وسفيرة عنه ومفوَّضة منه، وإذا كان رجالها لهم اتصال مباشر مع يسوع، وهم خُدَّامُه وحرَّاس دينه والدعاة إليه؛ فإن هذا يستلزم أن تكون هي ورجالها وبابواتها في أعلى درجة من النزاهة، وأرقى منزلة من العِفَّة، وأنقى حالة من التقوى، والورع والزهد في الدنيا، والابتعاد عن رذائل الأخلاق والأعمال، وكان الناس يتعاملون معها على هذا الأساس، ويعتقدون فيها كل جميل ونقي، ويعدُّونها المنبع الصافي الذي يستقون منه تعاليم دينهم، والطريق الواضح الموصل بهم إلى رضا ربهم.

ولكن الكنيسة لم تكن كذلك؛ فقد خيَّبت ظنون الناس وبدَّدت آمالهم؛ فانحرفت عن مسارها وتحولت عن طريق الرشاد، وتلطخت بأنواع كثيرة من الفساد والانحراف.

وأضحت قضية فساد الكنيسة وانحراف رجالها عن الجادَّة، من القَطْعِيَّات التاريخية التي لا تكاد تجد من ينازع في واقعيتها وحقيقتها، واشترك في الإفصاح عنها كثير من أتباع الكنيسة نفسها، وإن كانوا يختلفون في تقدير حجمها ومقدارها.

وقد اهتم المؤرخون بهذه الظاهرة، وانثالوا عليها بالدراسة والتحليل، فأفردوا لها فصولًا وفقراتٍ مطولةً في مؤلفاتهم، وبعضهم أفرد لقضية الفساد في الكنيسة مؤلفات خاصة بها، كما فعلت الكاتبة هيلين إيليربي في كتابها «الجانب المظلم في التاريخ المسيحي»، والقديس دي روزا في كتابه «التاريخ الأسود للكنيسة»، وتتابعوا فيها على حشد شهادات المعاصرين لذلك الفساد، وعلى

---

(١) تاريخ المسيحية في العصور الوسطى (٧١)، وانظر شرحًا مطولًا لذلك في: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/٧١٧ ـ ٧١٨)، وأوروبا في العصور الوسطى، هلسترس. ورن (٢٢٥)، والمسيحية في عقائدها، أعده أساقفة كنيسة ألمانية (٢٩٥).

جمع الشواهد التاريخية والأدلة المجتمعية الدالَّة عليها، وتوسَّعوا في شرح صورها وأشكالها، وكشفوا عن خفاياها وأزالوا الستر عن كثير من خباياها، وتفننوا في التعبير عنها، وإن كانوا يختلفون في تحديد حجم الانحراف بعد اتفاقهم على ضخامته وبشاعته.

وممن سجل شهادته في هذه القضية: القديسة كاترينا السيانية قائلةً: «إنك أينما ولَّيْتَ وجهك ـ سواءٌ نحو القساوسة، أو الأساقفة، أو غيرهم من رجال الدين، أو الطوائف الدينية المختلفة، أو الأحبار من الطبقات الدنيا أو العليا، سواءٌ كانوا صغارًا في السن أو كبارا ـ لم تر إلَّا شرًّا ورذيلة، تُزْكِمُ أنفَك رائحةُ الخطايا الآدمية البشعة. إنهم كلهم ضَيِّقو العقلِ، شَرِهُون، بخلاء... تخلَّوا عن رعاية الأرواح... اتخذوا بطونهم إلهًا لهم، يأكلون ويشربونِ في الولائم الصاخبة، حيث يتمرغون في الأقذار، ويقضون حياتهم في الفسق والفجور... ويُطعمون أبناءهم من مال الفقراء... ويَفِرُّون من الخدمات الدينية فرارَهم من السجون!!»[1].

وفي بيان مقدار الفساد الكَنَسي يقول جويوم دوران ـ أحد الأساقفة ـ في رسالة أرسلها إلى الكنيسة: «قد يكون إصلاح الكنيسة كلِّها مستطاعًا، إذا بدأت كنيسة روما تطهِّر نفسها مما فيها من قدوة سيئة... تَصِمُ رجالها وصمةٌ تتسرب عدواها إلى الناس كلِّهم... ذلك أن كنيسة الله المقدسة، وخاصة كنيسةَ روما، أقدَسُها جميعًا، قد ساءت سُمعتها... في كل مكان، وأخذ الناس جميعًا يَصيحون ويُذيعون في الخارج، أن كل من تضمهم إلى صدرها من أعلاهم إلى أقلهم شأنًا، قد امتلأت قلوبهم طمعًا... ومن الأمور الواضحة التي تَلُوكُها الألسنة، أن جميع المسيحيين يتخذون رجال الدين أسوأ قدوة لهم في الجشع؛ لأن هؤلاء الرجال يأكلون من موائدَأشدَّ تَرَفًا، وأعظم فخامة، وأكثر صِحَافًا من موائد الأمراء والملوك»[2].

وفي مسيرته التاريخية الطويلة، التي رصد فيها تاريخ الحضارة البشرية،

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢١/ ٨٥).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (١٨/ ١٠٠)، وانظر شهادات أخرى مطولة في إثبات الفساد الكنسي: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ملر (٢٧٤)، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي (١٨٧).

يُفصِح المؤرخ الأمريكي ول ديورانت عن مقدار الانحراف في الكنيسة ورجالها، وينقل شهادات كثيرة على ذلك، فيقول: «كان بوسع الكنيسة أن تحتفظ بحقوقها القدسية، المستمدة من الكتب المقدسة العبرية والتقاليد المسيحية، لو أن رجالها تمسكوا بأهداب الفضيلة والورع. ولكن كثرتهم الغالبة ارتضت ما في أخلاق زمانها من شرٍّ وخير..»[١]، ثم قال بعد بيانه لما قدمه بعض رجال الكنيسة من تضحيات دعوية: «وكان بين هذا التُّقى والورع، الكثير من التراخي في الأخلاق بين رجالالدين، نستطيع أن نثبته بما نضربه من مئات الأمثال»[٢].

وأما المؤرخ الإنجليزي ويلز؛ فإنه وقف طويلًا عند فساد الكنيسة، وعقد لها فصلًا مستقلًّا في كتابه عن تاريخ العالم أسماه «معايب البابوية وقيودها»[٣]، وشرح فيه بإسهابٍ الفضائح والحماقات التي وقعت فيها الكنيسة، سواء في أحكامها، أو في أخلاق رجالها وأحوالهم العلمية والفكرية، أو في تعاملها مع المخالفين لها والمنشقِّين عنها، وبلغ به الحال إلى أن وصف رجال الكنيسة بأنهم «لا يتحملون أسئلة، ولا يتسامحون في مخالفة، لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم، بل لأنهم كانوا غير واثقين منها»[٤].

وكان هذا التحول والانحراف عن الجادَّة حدثًا مؤلمًا لكثير من المؤرخين المسيحيين للعصور الوسطى، وكانت مشاهده مقلقة لهم، ومكدِّرة لمشاعرهم، وقد حرص عدد منهم على تتبع تفاصيله، وتجميع خيوطه، ويعد المؤرخ الإنجليزي أندرو ملر من أكثر من فعل ذلك؛ فإنه في عرضه لتاريخ الكنيسة تتبع مظاهر الانحراف الكَنَسي والبابوي، وجمع قدرًا من الشهادات الهامة، وعلَّق على كثير من الأحداث المنحرفة، ويقول بعد نقله لبعض الشهادات الكنسية على الانحراف في مقالة لا تخلو من المبالغة: «إنه لا توجد لغة، مهما كانت خطيرة وسامية، تستطيع أن تعبِّر تعبيرًا كافيًا ودقيقًا عن أعماق الشر الذي كانت تنطوي عليه السياسة البابوية، ونحن لا نقول هذا عن الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها شيئًا مميزًا عن البابوية»[٥].

---

(١) قصة الحضارة (٢١/ ٨٣).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢١/ ٨٤).

(٣) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/ ٧٢٢ ـ ٧٢٩).

(٤) المرجع السابق (٧٢٤).

(٥) مختصر تاريخ الكنيسة (٢٩٠).

ويصور الفساد الذي وقعت فيه طوائف المسيحية كلُّها فيقول: «إن المؤرخين جميعًا، من كاثوليك وبروتستانت، قد أجمعوا على أن الأديرة وجميع البيوتات الدينية، كانت عُشًّا للخرافة والخمول، ثم انقلبت بعد ذلك أوكارًا للفجور والفسق»[1].

ويقول رولان موسنييه: «من يدقِّق في السجلات الرسمية، والصكوك والوثائق والأضابير الكنسية إذ ذاك، تعتريه الدهشة؛ لكثرة ما تقع منه العين على الدعوى والقضايا المقامة على رجال الدين؛ لأخلاقهم الفاسدة وتصرفاتهم السيئة»[2].

ويكشف الباحث النصراني جاد المنفلوطي، الحالَ الذي وصلت إليه الحياة الكنسية قائلًا: «إن القلب ليُفعَم بالأسى، وتقطر النفس مرارةً عندما نتعرض للحياة الدينية في هذه الفترة من العصور الوسطى؛ فقد عمَّ الانحطاط وساد، ودبَّ في الحياة دبيبُ الفساد، ومن هامة الرأس إلى باطن القدم أصبحت الكنيسة مريضة، مضروبة بضربة طرية، موسومة بسمة الانحطاط الخلقي، لا فرق بين قائد ومَقُود، الجميع زاغوا وفسدوا معًا»[3].

ويقول في تصوير الفساد الواقع في الأديرة من رجال الدين: «ولا نكون مغالِين إن قلنا: إن غالبية رجال الدين في تلك الأيام، كانوا من مدمني الخمر، مستعدين للعديد من الخطايا، كخطيئة الزنا، وكانوا يعيشون في بُحْبُوحَةٍ من العيش، يسعون وراء المتع العالية، ومهملين القيام بواجبات الخدمة الموكولة إليهم»[4].

ولم يبلغ القرن الخامسَ عشرَ منتصفَه، إلَّا والبابوية قد وصلت إلى أدنى دَرَكٍ خُلقيًّا وروحيًّا، وكانت كما يقول أحد الكتاب الكاثوليك: «مركزًا لبلاط غنى عالمي، فاسدٍ وعاجز عن تقديم قيادة روحية فعالة وإرشادات للكنيسة، وحقًّا كان هذا البلاط يغوص منحدرًا إلى أدنى دَرَكٍ في القيم الأخلاقية»[5].

---

(١) مختصر تاريخ الكنيسة (٣٦٤).

(٢) تاريخ الحضارات العام (٤/ ٧١).

(٣) تاريخ الكنيسة في العصور الوسطى (٣٩).

(٤) المرجع السابق (٤٠).

(٥) تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٣٥)، وانظر مزيدًا من توضيح الفساد الكنسي: أوروبا في =

وفي سياق الحديث عن الفساد الكنسي، لا بد من التأكيد على أن تصوير حجم ومقدار ذلك الفساد، قد وقعت فيه مبالغات كبيرة، والقارئ لِمَا يُنقل عنه ويُصوَّر به، يجد ذلك بيِّنًا في كثير من المشاهد؛ فليس من شك في أن بعض المؤرخين بالَغَ في توصيف ضخامة الانحراف، ولم يكن نزيهًا في عرضه[1].

وقد اشتركت في إثارة تلك المبالغات عدة عوامل، منها ما هو راجع إلى التحزب الطائفي؛ كبعض المؤرخين البروتستانت. ومنها ما هو راجع إلى العداوات السياسية.

والوصول إلى الصورة الحقيقية للفساد الكنسي، يبدو من الأهداف العسيرة جدًّا؛ لأن التاريخ الأوروبي في العصر الوسيط، يعاني من إشكاليات في توثيق مشاهده، ووقعت فيه الْتباسات متعددة[2]، والصور التي وقع فيها الفساد الكنسي كثيرة جدًّا، ولكن حسبنا في هذا السياق، أن نشير إلى شيء مما ذُكر عن الفساد الكنسي بصورة مختصرة.

آثار الفساد الكنسي في ظاهرة نقد الدين:

قد كان ذلك الفساد له من الآثار القبيحة ما استطاع فتح الأبواب مُشْرَعَةً لنقد الدين وتنفير الناس منه، وقد كشف عن ذلك بعض المهتمين بتاريخ الإلحاد في الحضارة الغربية؛ فإنه حين أشار إلى مشكلة إنكار وجود الله في العصر الحديث، قال: «قد كانت الكنيسة جزءًا من المشكلة، جزءًا من المرض الذي كان يصيب كل معرفة بالله، لا جزءًا من العلاج؛ لقد كانت الكنائس الأرضَ التي أنبتت الإلحاد»[3].

وأصبح كثير من فلاسفة ومفكري القرن السابع عشر ومَن بعدهم، يعدُّون الدين والكنيسة المصدر الأعظم لكل الشرور في النواحي السياسية والاجتماعية

= العصور الوسطى، هلسترس. ورن (١٨٠)، وأصول التاريخ الأوروبي الحديث، هربرت فيشر (١٦٩).

(١) انظر في التنبيه على بعض المبالغات: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٨/ ١٠١، ٢١/ ٨٥)، والكلام هنا عن تحديد حجم الفساد بدقة، وليس عن الإقرار بوجوده من حيث الأصل، وكونه كان ظاهرًا بشكل بيِّنٍ.

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ١٠).

(٣) الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (٢٥).

والاقتصادية، ومنبعًا لكل مظاهر التسلط على المجتمع، وأشكال القهر والذل التي نزلت به، ويعدون صورة الدين والكنيسة مطابقة لصورة الخضوع والعبودية، والتخلف والانغماس في الخرافات والأساطير التي أضرَّت بحياة الناس وصحتهم ومعاشهم.

وكان الفساد الديني والأخلاقي، من أقوى ما أضر بالمسيحية، ومن أصلب الأسباب التي أدَّت إلى نفرة الناس من الدين، والعزوف عن التدين، وقد أقر بهذا الأثر البابا إينوسنت الثالث؛ حيث قال مخاطبًا قومه: «إن أكبر سبب في فساد الخلق، هو فساد رجال الدين أنفسهم، وهذا هو مصدر كل ما في العالم المسيحي من شرور؛ فقدانمحى الإيمان، وطمست معالم الدين.... ووُطِئت العدالة بالأقدام، وكثر الخارجون على الدين، وجَرُؤ الناس على الانشقاق، وازداد غير المؤمنين قوة، وانتصر المسلمون!»[1].

وكان الفساد المالي من أقوى الأسباب التي أدَّت بالناس إلى الثورة عليها، والتفلُّت من تعاليمها، والقيام بشنِّ الحرب النقدية ضدها، والسعي إلى تقويض بنيانها، وأغلب الطوائف المسيحية الناقدة التي ظهرت في العصور الوسطى، كان منبع شرارتها الأولى الفسادُ المالي في الكنيسة.

بل إن ذلك الفساد، دفع بكثير من الناس إلى الثورة على الدين نفسه، وزيَّن لهم طريق الإلحاد والتنكُّر لكل الأديان والرسالات[2].

وفي سياق الحديث عن أسباب ظهور المذاهب الناقدة للمسيحية، والثائرة على الدين، أقر بعض المهتمين بالدفاع عن المسيحية بأن الفساد المالي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، وأدَّى إلى تكدُّس الأموال في أيدي النبلاء ورجال الكنيسة = جعل العامةَ من الناس يتصورون أن الدين يساند الأغنياء ضد الفقراء، وأنه يشرع لهم قوانين تصبُّ في مصالحهم[3].

وكانت الدموية والقسوة التي قامت بها الكنيسة في مواجهتها للهراطقة بمحاكم التفتيش، وفي حروبها الصليبية، من أقوى العوامل التي دعت الناس إلى

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٦٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٦/ ٧٢).
(٣) انظر: الكتاب المقدس يتحدى نقَّاده والقائلين بتحريفه، القس عبد المسيح أبو الخير (٢٠).

التشكك في الدين؛ لأنهم غدوا يربطون بين تلك الوحشية وبين الإلٰه العادل الرحيم، الذي فُعِلت تلك الجرائم باسمه[1].

وأما الفساد السياسي، الذي كانت من أجلى صوره اصطفاف رجال الكنيسة مع الأمراء الظلمة الفاجرين؛ فقد كان له أثر بليغ في دفع الناس إلى الثورة على المسيحية وبُغضها، فعدَّهم الناس شركاء في الظلم والبطش.

فلما ثارت المجتمعات الغربية ضد الحكومات الظالمة، كما وقع في الثورة الفرنسية وغيرها، أدرجوا في ثورتهم الثورة على الدين ورجاله؛ فإنهم أضحوا لا يفرقون بين الظلم والاستبداد والقهر، وبين الدين، ويكشف عن هذا الشعور مقولة توماس جفرسون التي قال فيها: «إن القسيس في كل عصر من أعداء الحرية، وهو دائمًا حليف الحاكم المستبد، يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر»[2]، ويظهر ذلك الشعور بصور أكبر، في الشعارات التي كان يهتف بها الجماهير الثائرة على الواقع البئيس، من ذلك هتافهم: «اشنُقوا آخِرَ ملِك بأمعاء آخر قسيس»[3].

فهذه العبارات الغاضبة، تكشف عن مقدار التداخل الواقع بين رجال الدين وبين الملوك الظلمة، وتبيِّن مقدار الأثر الذي تسبب فيه فساد الكنيسة في انحراف الناس عن الدين، وثورتهم عليه، والقدح في تعالميه، وعدم قبوله.

---

(١) انظر: الله والإنسان، كارين آرمسترونغ (٣٠٧).

(٢) أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي)، كرين برنتين (٥٠٢).

(٣) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٨٩)، تشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٦٢).

السبب الثالث

تطور الوعي الأوروبي وتوسع مداركه وتجاوزه الكنيسة

مع السيطرة الشديدة، والقبضة الحديدية التي كانت تمارسها الكنيسة على الوعي الأوروبي في العصور الوسطى، حتى جعلت من نفسها ومما يقوله رجالها، ممثلًا للحقيقة في كل المجالات المعرفية؛ كالطب، والفلك، وعلم الأحياء والنبات وغيرها، وجعلت الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لدراسة تلك العلوم كلِّها، وحكمت على كل قول يخالف ما هي عليه بالبطلان، وصاحبُه مستحِق للعقاب الشديد.

ومع ذلك كله، فإن الفكر المسيحي والأوروبي، لم يكن مستسلمًا لطغيان الكنيسة وتسلُّطِها استسلامًا تامًّا، وإنما كان يشهد بين الفَيْنَة والأخرى، انتفاضةً فكرية على ذلك الطغيان، تعدو إلى الثورة على القوانين الكنسية، وتسعى إلى الخروج من النسق المعرفي المفروض بالقوة، وما إن تهدأ تلك الانتفاضة حتى تعقبها مثيلةٌ لها.

وتتابعت تلك المشاهد، وتعاقبت في ظهورها، ومن أقوى التطورات التي شهدها الفكر المسيحي، ذلك التطور الذي نشأ في القرن الثاني عشر؛ فقد شهدت الحالة الأوروبية تطورات علمية وفكرية، وروحية، وعمرانية، وتجارية كبيرة، حتى غدا بعض المؤرخين يعدُّ ذلك العصر نقطة تحوُّل في مسيرة التاريخ المسيحي، وسماه بعضهم: «عصر النهضة الأول»[(١)]؛ فقد ظهرت فيه مدارس فلسفية عديدة، كان لها أثر بليغ في توجيه سهام النقد نحو المنظومة الكنسية،

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة، جون لويس (٦١).

وأخرجت سيلًا عارمًا اجتاح الأسوار الكنسية بغير هَوَادَةٍ، وظهرت فيه أيضًا جماعاتٌ مسيحية كبيرة، قامت بتوجيه نقد شديد إلى الكنيسة وبابواتها ورجالها، وتضخمت تلك الجماعات حتى قامت بينها وبين الكنيسة حروب طاحنة، كان لها أثر بليغ في تطور الفكر المسيحي، وتفلته من قبضة الكنيسة.

ومن خلال ما قدمه الفكر المسيحي في القرن الثاني عشر، وما بعده من تضحيات، استطاع أن يقفز على الأسوار الكنسية، التي أحاطت بها العالم الأوروبي في آخر القرون الوسطى، وانتهى التاريخ إلى ما أضحى يسمى بـ«عصر النهضة»، الذي يستغرق قرنين متتاليين، هما القرن الخامسَ عشرَ والسادس عشر؛ فقد شهدت الأجواء المسيحية في هذه المرحلة تطورات كبيرة، زادت من الوعي الأوروبي، ودفعته إلى مواجهة الكنيسة، وتعد هذه المرحلة نقطة تحوُّل كبير، ونقلة نوعية في التفكير الأوروبي، وكان ذلك التحول شاملًا لمجالات متنوعة؛ كالعلوم الفلكية، والطبية، والجغرافية، والسياسية وغيرها، وهي تطورات اجتماعية وذهنية عظيمة جدًّا، كما وصفها المؤرخ الإنجليزي ويلز[1].

ويصف الكاتب ريتشارد تارناس ما حصل في تلك المرحلة، قائلًا: «ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقية القديمة، لحظةَ ولادة الحضارة الغربية بالذات، حقًّا وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة»[2]، وأما رونالد سترومبرج؛ فإنه يصف التحول الذي وقع في القرن الخامس عشر «بالثورة التي هزَّت أركان أوروبا... وليس لها مثيلٌ سوى سقوط الإمبراطورية الرومانية، والثورة الفرنسية»[3].

وأما أرنولد توينبي؛ فإنه يعد ما حصل في عصر النهضة «ثورة عقلية وروحية، أكبر من أي ثورة مرَّ بها هذا المجتمع منذ أن ظهر بين أنقاض الإمبراطورية الرومانية»[4].

وبهذا التحليل، يظهر أن الحديث عن تطور الفكر الغربي، أوسع من

---

(١) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٣/ ٨١١).

(٢) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٨).

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٩).

(٤) تاريخ البشرية (٥٩٧)، وانظر في وصف ما حصل في عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٥)، مواقف حاسمة (٢٣)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٠٧ ـ ١١١).

الحديث عن ظاهرة الصراع بين الكنيسة والعلم؛ فالسبب المؤثر بالفعل يرجع إلى معنى التطور والتقدم، والخروج من قبضة الكنيسة، وهذا معنى أوسع من مجرد الصدام مع الكنيسة في مجال العلم.

فالمتأمل في التطورات التاريخية، يجد أن تشكل ظاهرة الدين ونموها بشكل قوي، كان قبل احتدام الصراع بين الكنيسة والعلم، ولا شك أن ذلك الاحتدام كان له أثر كبير في تقوية ظاهرة نقد الدين، ولكنه ليس هو السبب الوحيد، ولا الأسبق في إذكائها وتقويتها.

مظاهر تطور الوعي الأوروبي:

نتيجةً لاختلاف العوامل المؤثرة في الفكر الغربي في آخر العصور الوسطى وعصر النهضة، فقد اختلفت مظاهر تطور الوعي الأوروبي، وتعددت أشكاله، وتكاد تستوعب في شمولها أهمَّ المجالات المؤثرة في الحياة: المجال الاجتماعي، والفكري، والفلسفي، والسياسي، والاقتصادي، وغيرها.

فأمَّا تطوره في المجال الاجتماعي؛ فقد أدى انتشار اكتشاف البوصلة واستخدامها في الملاحة البحرية، واكتشاف الخرائط البحرية، وتطور صناعة السفن، أدى كلُّ ذلك إلى فتح آفاق البحار أمام العقل الأوروبي؛ فاكتشف ذلك العقل القارَّات المجاورة الغنية؛ كالقارة الأمريكية والهندية، وكثرت احتكاكات المسيحيين بأجناس مختلفة عنهم في تصوراتهم وعقائدهم وعاداتهم، وقامت بسبب التجارة البحرية المدنُ التِّجارية الساحلية الكبيرة؛ كمدينة البندقية الإيطالية، وغيرها، وكثُر الثراء في ألمانيا وإنجلترا، ونشأت في المجتمع طبقة وسطى، تحمل ثقافة واسعة وبُعدًا واسعًا، ولها تجارات كبيرة، وأعلنت هذه الطبقة استقلالها عن رجال الدين، وأظهرت تفلُّتَها من قوانين الكنيسة، وعدم الخضوع لها[1].

وأكد عدد من المؤرخين على أن من التطورات التي كان لها آثار بليغة على الوعي الأوروبي: انتشار اكتشاف البارود، وما تبعه من صناعة آلات القتال

---

(١) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٣/ ٨١١)، وأثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (٢١ - ٢٤)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٩).

المختلفة؛ فقد ساهمت بشكل كبير في إزالة النظام الإقطاعي الطاغي على المجتمع الأوروبي، وغيرت من طبيعة الحروب والثورات، وبدَّلت من مسيرة المعارك ومواقع الأطراف المتقابلة فيها، وهذا التطور لعب دورًا كبيرًا في إعادة التوازن إلى المجتمع الأوروبي، فبعد أن كانت الطبقات العليا الظالمة تمكث في قصورها العالية الحصينة ولا تبالي بثورات المظلومين، ولا بمطالبهم؛ فإن حصونهم لم تعد تمنعهم من بنادق ومدافع الثوار، التي ستصل إليهم لا محالة[1].

وأما المجال السياسي؛ فقد تطور الحال فيه كثيرًا، وأخذ الناس يتدارسون نظريات فلسفية سياسية عديدة، وتناولوا أنواع الحكومات وطبيعة كل نوع منها بالتحليل والبحث، وصاحَبَ ذلك انقساماتٌ سياسية كبيرة في البقاع الأوروبية، وأخذت المقاطعات الأوروبية تنفصل في دول مستقلة، لكل دولة منها طبيعةٌ خاصةٌ بها في إدارة الحكم.

ولعل من أشهر التصورات السياسية الفكرية في الوعي الأوروبي، ظهور كتاب «الأمير» في القرن السادس عشر، للعالم الإيطالي ميكافيلي، الذي حمل فيه على الكنيسة، ورسم خطوطًا عريضة تؤدي إلى الاستقلال عنها في الشؤون السياسية؛ حيث نادى بفصل الدولة عن الكنيسة، وقد أحدث دويًّا صاخبًا في الأوساط الأوروبية الفكرية، وكثرت طبعاته، وانتشر بين الناس في حياة مؤلفه، وبلغت طبعاته خمسًا وعشرين طبعة خلال عشرين سنة[2]، وعدَّه بعض المؤرخين من قائمة المؤلفات التي غيَّـرت وجه العالم[3]، ووصفه روبرت داونز بأنه: «لم يقم رجل قبل كارل ماركس أحدث انقلابًا أخطر من ميكافيلي في التفكير السياسي؛ فهو يعتبر ـ بحق ـ مؤسسَ علم السياسة»[4].

وأمَّا مجال الفكر المعرفي والفلسفي؛ فقد شهد العقل الأوروبي يقظة كبيرة في عصر النهضة، فبعد اختراع الطابعة في القرن الخامس عشر، شهدت الساحة

---

(١) انظر: أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (٢٠ ـ ٢١)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٩).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٤٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٤).

الفكرية انتشارًا كبيرًا للقراءة والكتابة، بعد أن كانت خاصة بطبقة الأشراف ورجال الدين، وأدى ذلك الاكتشاف إلى سرعة انتشار الآراء والأفكار، واتساع نطاق تداولها بين الناس؛ فساعد ذلك كلُّه على سهولة تشكُّل التيارات الفكرية.

ومن آثار هذا التطور: كثرة انتشار نُسَخ الكتاب المقدس بين الناس، وتكاثر ترجمات نسخه، بعد أن كانت الكنيسة تحرِّم نشرَه، والقراءة فيه، وتمنع من الاطلاع عليه.

ومن مظاهر التطور المعرفي: انتشار ظهور الجامعات في البقاع الأوروبية؛ وقد أكد عدد من الباحثين المهتمين بدارسة الفكر الأوروبي على أنه لا يُعرف ـ على وجه الدقة ـ تاريخُ أول جامعة ظهرت في أوروبا، ولكن أكثر المؤرخين على أن الظهور الفعلي لها، كان في القرن الثاني عشر الميلادي[١].

وفي أول ظهورها لم يكن لها كبير أثر؛ لأنها كانت خاضعة لسلطة الكنيسة، ولكن طبيعة التعليم الجامعي، ساعد على ظهور تيارات فلسفية أعلنت الثورة على الكنيسة وتعاليمها، وظهر فيها شخصيات فلسفية كانت ناقدة للفكر الكنسي نقدًا بليغًا، وأكثر الفلاسفة الذين كان لهم أثر على من جاء بعدهم، كانوا من منتسبي تلك الجامعات.

وقد نبَّه برتراند رسل على أن عصر النهضة لم يكن «فترة إنجاز عظيم في الفلسفة، ولكنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر»[٢]؛ فعصر النهضة لديه «شجع إعادة النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة»[٣].

وقد قام عدد من الباحثين برصد أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير في الساحة المعرفية في عصر النهضة[٤]، ويمكننا في هذا الموطن أن نشير إلى أبرزهم وأكثرهم ظهورًا، وهو الفيلسوف جيوردانو برونو (١٦٠٠م)، فهو يعد من

---

(١) انظر: نشأة الجامعات، جوزيف نسيم (٢٤٣).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/١٩).

(٣) المرجع السابق (٣/١٩).

(٤) انظر في التعريف بأبرز فلاسفة عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٣٦ ـ ٥١)، معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز (٣/٨٠٨).

أقوى فلاسفة القرن السادس عشر، وقد اطلع على الفلسفة اليونانية، وتبنَّى نظرية ديمقريطس الذرية، التي تقول: إن الكون مكون من عدد لا نهائي من الذرات، وتبنى آراءً عديدة خارجة عن القانون الكنسي؛ كتبنِّيه نظرية كوبرنيكوس في إثبات دوران الأرض، وتبنِّيه القول بأن الشمس هي مركز العالم، وقد قبضت عليه محاكم التفتيش، وحكمت عليه بالإعدام حرقًا بالنار[1].

وأما على مستوى العلوم التجريبية؛ فقد شهدت الساحات الغربية في هذه المرحلة ثورة هي من أكبر الثورات العلمية التي هزَّت مكانة الكنيسة هزة عنيفة، وكان لها أثر مدوٍّ في الساحة الفكرية، تلكم هي الثورة الكوبرنيكية، وهي ثورة ضخمة كبيرة، اشترك في تطويرها ودفع عجلاتها شخصيات علمية متعددة، ابتداءً من الراهب كوبرنيكوس، الذي قرر في نظريته أن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض هي التي تدور حولها، خلافًا لما كانت تعتقده الكنيسة، وقد أعلن كربونيكوس نظريته تلك سنة ١٥٠٠م، ولكنه لم يُظهرها على أنها حقيقة علمية، وإنما على أنها قول يحتاج إلى دراسة وتمحيص[2].

وكان على يقين بأنه لو أعلن نظريته على أنها حقيقة يقينية، لأدَّى ذلك إلى إنزال العقوبة والأذى به، ولكنه استطاع أن ينشر نظريته في أثناء كتاب له، ولم يظهر ذلك الكتاب إلا بعد موته، وأثار آنذاك لَغَطًا كبيرًا في الدوائر اللاهوتية.

وقد رأى عدد من المهتمين بتطور الفكر الغربي،أن نظرية كوبرنيكوس أهم التطورات العلمية التي غيَّرت مسار فكر التاريخ الغربي، وهزَّت كيان المسيحية[3]، وعدَّ بعضُهم كتابه حول دوران الأجرام السماوية، الذي شرح فيه نظريته، من أهم الكتب التي غيرت وجه العالم[4]، وتفنن عدد كبير من الكتاب في مدح تلك النظرية، ودبَّجوا في إطرائها عبارات كبيرة جدًّا[5].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٥٠ ـ ٥٩).

(٢) انظر في التعريف بكوبرنيكوس وبنظريته: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٥٨ ـ ٦٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (١٤ ـ ١٧)، وكتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٣٥ ـ ٢٣٧)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٧)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (١٦٩).

(٣) انظر: مواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (١٣٠)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/٢١).

(٤) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٤٩).

(٥) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٤٧ ـ ٢٤٩).

ثم تفجرت النظرية مرة أخرى في حدود سنة ١٦١٦م، على يد العالم الشهير جاليليو، الذي وُصف بأنه أعظم مؤسسي العلم الحديث[١]، ولكنها هذه المرة كانت أكثر وضوحًا وأوسع انتشارًا، وأقوى ثبوتًا واستدلالًا، وقامت الطوائف المسيحية ـ الكاثوليكية والبروتستانتية ـ بمحاربتها ومطاردتها في كل مكان، ومحاسبة كلٍّ من يعتنقها أو يؤيدها، ومنعوا تدريسها في الجامعات، وباتت محرَّمةً غاية التجريم، ولم يكتفوا بذلك، وإنما عقدوا لجاليليو مجالس كَنَسية عديدة؛ لمناظرته، وإقناعه بترك النظرية المشؤومة! التي تخالف عقيدة الكنيسة، حتى اضطر لإعلان تراجعه عن آرائه[٢].

وفي بيان أثر ما أحدثه جاليليو يقول القس الهندي رافي زكراياس: «ما شكله عمل جاليليو من تهديد حقيقي لعقلية عامة الناس لم يكمن في إخضاع الكون المادي للدراسة العلمية، ولا في رفض النموذج البطلمي الذي يقول بمركزية الأرض، ولكن الخطورة هي ما أعقب اكتشاف جاليليو من رفض كثيرين لمعقولية أشياء معنية، كالصلاة وتدخل الله في الكون، الذي أصبحت له تفسيرات آلية بحتة تغنينا عن الإلٰه باعتباره علة ما يحدث في الكون، وظلت تطبيقات هذه الفكرة في تصاعد مستمر حتى وصلت إلى درجة الاعتقاد بأنه لو كان العالم نفسه عن نموذج آلي ميكانيكي فما المانع أن يكون الإنسان أيضًا كذلك؟ ثم أصبح مصطلح الحتمية من المصطلحات المألوفة في معاجم الفلسفة وعلم النفس، فتأثير اكتشاف جاليليو كانت له نتائج عميقة»[٣].

أثر تطور الوعي الأوروبي في ظاهرة نقد الدين:

استطاعت التطورات الفكرية والعلمية والسياسية، أن تُحدث تغيرًا جذريًّا في نمط الحياة الأوروبية، وساعدت بشكل كبير جدًّا على زيادة الوعي المعرفي، والعقلي والحقوقي في الأوساط المسيحية، وأضحت الظاهرةُ الرئيسية في عصر النهضة، كما يقول جون هرمان راندل ـ وهو من المهتمين بتحليل العقل الغربي ـ: «زيادة النمو، وتحررًا من روابط أثبتت الأيام أنها قيود»[٤]، ويقول، بعد أن شرح

---

(١) تاريخ الفلسفة، برتراند رسل (٣/٦٦)، الدين والعلم، له أيضًا (٢٥).

(٢) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٣٢، ٣٥).

(٣) الوجه الحقيقي للإلحاد (٢٦).

(٤) تكوين العقل الحديث (١/١٩٦).

أهم التطورات الفكرية والاقتصادية، والسياسية والاجتماعية التي شهدها المجتمع الغربي: «أدى كل هذا، بالطبع، إلى ثورة على الأخلاق المسيحية؛ فبدلًا من المحبة حلَّ الفرح باستعمال الإنسان للقُوى التي وهبه الله إيَّاها، وحلَّت الحرية والمسؤولية، بتوجيه العقل، محلَّ الخضوع لإرادة الله، وأخذ البحث الفكري الجريء يحتل مكان الإيمان... وانفجرت العاصفة بكامل عنفها على رأس الراهب»[١].

وبعد ارتقاء الناس في قدراتهم، وازدياد دخلهم المعيشي، أخذوا يربطون بين الكنيسة وبين الحالة السيئة القبيحة التي كانوا يعيشونها، واستقر في أذهان كثير منهم أن الدين سبب رئيس لحالة الفقر والإعواز، والتخلف، والقهر والظلم؛ ولهذا نفروا منه، وثاروا على قوانينه، وتعاليمه[٢].

وقد كشف عالم التحليل النفسي الشهير فرويد، عن جملة من الأسباب التي أدَّت إلى التمرد على الدين في الحضارة الغربية؛ فقال بعد تأكيده لذلك التمرد: «إن علة هذا التطور، هي تعزُّز الروح العلمية لدى الشرائح العليا من المجتمع الإنساني؛ فقد أعمل النقدُ، رويدًا رويدًا، مِعوَلَ الهدم والتفتيت في قوة ثبوتية الوثائق الدينية، وأماطت العلوم الطبيعية اللِّثامَ عمَّا تنطوي عليه من أخطاء، وسلطت مناهج الدراسة الموازنة الضوءَ على التشابه المحتوم القائم بين الأفكار الدينية، التي نُجِلُّها ونوقرها، وبين الإبداعات الفكرية للعصور والشعوب البدائية»[٣].

ويلخص ول ديورانت أهم الأسئلة التي أثارها تطور الفكر الأوروبي حول الدين، فيقول: «إن تأثير العلم على الدين ـ أو على الأصح: على المسيحية ـ مميتٌ، إن الناس كانوا سيمضون ولا ريب في تكوين، أو تحبيذ مفاهيم عن العالم تمنح الأمل والعزاء، والمغزى والكرامة للنفوس المعذَّبَة القصيرة الأجل، ولكن كيف تستطيع ملحمة المسيحية عن الخليقة، والخطيئة، والفداء الإلٰهي، أن تثبت في منظورٍ اختزلهذه الأرض إلى ذرة وسط مليون من النجوم؟ وما هو

(١) المرجع السابق (١/ ٢١١).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٨/ ٧٠).

(٣) مستقبل وهم، فرويد (٥٣).

الإنسان حتى يذكره إلٰه كونٍ كهذا ويُعنَى به؟ وكيف يستطيع شعر سِفر التكوين أن يثبت لكشوف الجيولوجيا؟ وما الرأي في الأديان العشرة، أو تزيد، التي تَدين بها أقطارٌ كشفت عنها الجغرافيا؟ أهي منحطَّةٌ انحطاطًا لا ريب فيه عن المسيحية من حيث عقائدُها، ونواميسها، ونتائجها الأخلاقية؟ وكيف يمكن التوفيقُ بين معجزات المسيح، فضلًا عن المعجزات التي ينسبها الكثيرون للقديسين والشيطان، وبين ما يبدو من سيادة ناموس الكون؟ وكيف يمكن أن تكون نفس الإنسان، أو عقله، خالدًا إذا كان معتمدًا هذا الاعتماد على الأعصاب وغيرها من الأنسجة الواضح أن مصيرها الفناء؟ وما الذي لا مناص من حدوثه للدين الذي يتحداه، على هذا النحو، علمٌ ينمو يومًا بعد يوم في رقعته ومنجزاته ومكانته؟ وما الذي لا مناص من حدوثه لحضارة قائمة على ناموس أخلاقي قائم على ذلك الدين؟»[١].

وبسبب اختراع المطبعة، اكتشف الناس ـ بعد تطور معارفهم، وانتشار نسخ الكتاب المقدس والقراءة بينهم ـ قصور الكنيسة في معارفها وعلومها، ولم تَعُد الكنيسة المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما أضحت هناك مصادر أعلى وأتقن.

وأدى انتشار الكتاب المقدس بين أيدي الناس، إلى إزالة الوصاية الكنسية على فَهم الدين، أوضح ذلك المؤرخ الإنجليزي برتراند رسل بقوله: «وبظهور الطباعة، اتسع نطاق تداول الأفكار الجديدة إلى حدٍّ هائل جدًّا، وهذا هو الذي ساعد ـ في النهاية ـ على هدم السلطات القديمة؛ وذلك لأن توافر الكتاب المقدس مطبوعًا بين أيدي الناس، ومترجَمًا إلى لغات محلية، قد أفسد على الكنيسة ادعاءها الوصايةَ على أمور العقيدة، أما عن المعرفة بوجهٍ عام، فإن هذه الأسباب ذاتَها، **عجَّلَت بالعودة إلى العلمانية**، ولم يقتصر تأثير الطباعة على نشر نظريات سياسية جديدة كانت ناقدة للنظام القديم، بل إنه أتاح لعلماء الحركة الإنسانية أيضًا،أن ينشروا طبعات لمؤلفات القدماء، وهذا بدوره شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، وأدَّى إلى رفع مستوى التعليم بوجه عام»[٢].

---

(١) قصة الحضارة (٢٧/ ٢٦٣).

(٢) حكمة الغرب (٢/ ٢١ ـ ٢٢).

وبات كثير من الناس، جرَّاءَ كل ذلك، يدرك أن الكنيسة عاجزة عن تزويدهم بالمعارف التي ترتقي إلى ما وصل إليه الوعي الأوروبي، عن الكون والحياة والإنسان[١].

وبسبب التطورات الكبيرة في العلم التجريبي، وفي علم الفلك بخصوصه، اهتزت منزلة أرسطو وتزعزعت مكانته، وقد كانت القوانين الأرسطية تقول: إن الحالة الطبيعية لكل الأشياء الأرضية ثابتة؛ ولذلك فإن الأجسام الثقيلة تميل إلى الاقتراب من مركز الأرض، وتتجه إلى الاستقرار فيها بخط مستقيم، ولكن طلقة المدفع المعتمد على البارود أثبتت العكس؛ فقد اكتُشِف أن مقذوف المدفع ينطلق في مسار مُنحنٍ وليس مستقيمًا[٢]، وكان أرسطو يرى أن سرعة سقوط الأجسام على الأرض مرتبطة بوزنها، ولكن العالم «جاليليو» أثبت أن سرعة سقوطها ليس مرتبطًا بثقلها، وإنما بقدرتها على اختراق الهواء[٣].

وفي عام ١٥٧٢م ظهر نجم، وظل مشتعلًا يحترق لمدة عامين كاملين، وهزَّ هذا الظهور أركان النظرية الأرسطية عن الكون؛ لكونه يرى أن السماوات كاملة لا تتغير[٤].

وإذا كانت الكنيسة تضررت باهتزاز منزلة أرسطو العلمية لكونه يمثل الوجه العلمي لهيكلها، فإن الضرر الذي أنزل بها أقوى ضربة هي الثورة الكوبرنيكية؛ فقد كان لها أبلغ الأثر، وأعمق التأثير؛ لأنها كشفت للناس عن مقدار الخلل المتجذر في الرؤية العلمية التي تتبناها الكنيسة عن الكون، وتفرضها على الناس على أنها الدين.

وهذه التطورات بمجموعها، جعلت الناس يتشككون في منزلة الكنيسة ورجالها، وفيما تمثله من الدين، ولم يعُد لها في نفوسهم القدرُ الذي كان من قبل. وفي تصوير هذه الحالة يقول المؤرخ الإنجليزي ماكس فيبر: «فقد أضعفت عناصر التحصيل العلمي الجديد، الميلَ التقليدي إلى تقديس الكثير من العقائد

---

(١) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٣٠).
(٢) انظر: عندما تغير العالم، جيمس بيرك (١٧٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٧).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٧٨)، والدين والعلم، برتراند رسل (٣٩ ـ ٤٠).

والتقاليد والعادات، التي كانت سند الكنيسة الرومانية منذ زمن بعيد»[1]، ويقول ولتر ستيس في بيان أثر نظرية كوبرنيكوس: «كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي»[2].

وظهرت جرَّاءَ ذلك دعواتٌ كثيرة، تحذِّر من الاعتماد على رجال الدين، ومن الأخذ بما لديهم من علوم، ويكشف شيئًا من تلك الروح مقطعٌ يطلب فيه أحد رجال تلك المرحلة الهروبَ من «أولئك الرعاع ذوي العقول الزائفة، الماكرين والقِدِّيسين والمزورين الوقوري الهيبة، الـمُرَائين مدَّعي الإيمان، الإخوان الخَشِنين، الرهبان الذين يلبسون النعال، ومَن كان في شاكلتهم من الناس الذين يتنكرون كَلَابِسِي التقاليع؛ ليخدعوا الناس... اهرُب من هؤلاء الرجال! عليك بكراهتهم واحتقارهم قدرَ ما أكرههم أنا! وإنني لَأقسم لك أنك إن فعلت، فستجد نفسك أفضل حالًا، وإذا كنت ترغب أن تعيش في سلام وفرح، وعافية وسرور دائم؛ فإيَّاك أن تثق بأولئك الذين يتلصَّصون من خلال ثقب صغير»[3].

وقوف الكنيسة ضد التطور العلمي، وأثره في نقد الدين:

لو لم يكن في تطور الوعي الأوروبي من أثر في توجيه الناس إلى الثورة على الكنيسة، وصورة الدين التي تمثله، إلَّا أنه كشف عن مقدار الخلل العلمي الذي تجذَّر في منظومتها، وأزال الغطاء عن البنية المعرفية المتهالكة لها = لكان ذلك كافيًا في الشناعة والقبح، إلَّا أن الكنيسة زادت من ذلك البلاء؛ بأن وقفت في وجه تطور الوعي المجتمعي، وقامت بمحاربة كل النظريات والاكتشافات التي تخالف ما هي عليه، وبلغت في تلك المواجهة مبلغًا كبيرًا من الشطط والغلو؛ فمنعت، وعذَّبت، وقتلت، وأحرقت وخوَّفت، وحاكمت؛ سعيًا منها في إيقاف عجلة التقدم والتطور، التي أخذت في التحرك والسير.

فقد أصدرت الكنيسة بيانًا تُدين فيه نظرية دوران الأرض، وحكمت فيه عليها بالبطلان والفساد، وجاء فيه: «من حيث إن القضية الأولى، وهي أن

---

(١) أصول التاريخ الأوروبي الحديث (٩٦).

(٢) الدين والعقل الحديث (١٠٣).

(٣) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندل (١/ ٢١٧).

الشمس ثابتة في مركز الكون، وأنها لا تدور حول الأرض؛ فقضية سخيفة معتلة، مردودة لا يُقِرُّها الدين، وهي زيغ وكفر؛ لمناقضتها لما ورد في الكتب المقدسة. وأما القضية الثانية، ومقتضاها: أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وأنها ليست مركز الأرض؛ فهي منقوضة من الناحيتين، العقلية والنقلية، ومجانبة للإيمان الصحيح»[1].

وأصدرت بيانًا آخر، أدرجت فيه مؤلفات كوبرنيكوس في قائمة الكتب المحظورة، ومنعت من تداولها؛ لزيغها عن الدين. وأدرجت معها كل الكتابات التي تقول بدوران الأرض، وظلت كل هذه المؤلفات في القائمة السوداء، مدة تقرب من قرنين من الزمان، حتى رُفع عنها الحظر نهائيًّا عام ١٨٣٦م[2].

ولم تكتفِ الكنيسة بذلك، بل مارست التعذيب، والتنكيل والإرهاب على العلماء الذين أعلنوا تبني النظريات التي تخالف ما هي عليه؛ ففي القرن الخامس عشر، ظهر عالم مهتم بالتاريخ الطبيعي اسمه «باقون»، وكانت له آراء طبيعية تخالف ما تعتقده الكنيسة، فقامت بحملة عنيفة ضده، وهددته بالعذاب والقتل، حتى اضطر إلى التراجع عن آرائه، وأعلن اعتذاره بقوله: «أعلن إقلاعي عن كل ما جاء في كتابي خاصًّا بتكوين الأرض، وجملةً عن كل ما جاء فيه مخالفًا لقصة موسى»[3].

وحين أعلن برونو تبنِّيه نظرية كوبرنيكوس في دوران الأرض، ورفض التراجع عن آرائه، حكمت عليه الكنيسة بالإعدام حرقًا بالنار، ونفِّذ الحكم فيه عام (١٦٠٠م)[4].

ومن أشهر العلماء الذين تصدت لهم الكنيسة، وقامت بقطع الطريق عليهم: جاليليو؛ فإنه حين أعلن آراءه التي خالف فيها ما كانت عليه الكنيسة، قامت الصعوبات حوله، ودعت الكنيسة لمحاكمته أمام محاكم التفتيش في روما، وأصدرت الحكم بسجنه وتعذيبه عذابًا شديدًا؛ حتى اضطر إلى التراجع عن

---

(١) العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٧٠)، وانظر أيضًا: كتب غيَّرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٤٥).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٤٦).

(٣) بين العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٢٧٩).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٥٢).

آرائه، وأُجبر على إعلان ذلك أمام البابا، فقال: «أنا جاليليو، وفي السبعين من عمري، سجين جاثٍ على ركبتي، وبحضور فخامتك، وأمام الكتاب المقدس الذي ألمسه بيدي، أعلن أني لا أشايع، بل ألعن وأحتقر خطأ القول، وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»[1].

ولم تقتصر الكنيسة في محاربتها للعلم والتطور على ذلك، وإنما أخذت في تتبع العلماء، وفي البحث عنهم، وبلغ عدد من قامت بمحاكمته وتعذيبه العشراتِ، بل المئات[2].

وكانت تلك العدائية للتقدم العلمي، من أكبر الأسباب التي أضرَّت بصورة الدين ورجاله وتعاليمه، وأخذ كثير من الناس يربطون بين الدين والتخلف العلمي والفكري، واعتقدوا أنه محارِبٌ لكل ما يؤدي إلى تطورهم ورفاهيتهم وسعادتهم، واستقر في عقولهم أن الدين مُعَادٍ لكل ما يخلِّصهم من الجهل والفقر والأمراض والأوبئة.

وكثير من المعارضين للدين من الملاحدة وغيرهم، الذين كانوا مقموعين وشواذَّ في ذلك العصر، استثمروا تلك الحالة العدائية؛ لينفِّروا الناس من كل ما يتعلق بالدين والتدين.

فأدى ذلك إلى إحداث أضرار بليغة، غيرِ قابلة للإصلاح، في بنيان الكنيسة الفكري والروحي والديني؛ فالتزام الكنيسة بالأرض ثابتة، شكَّل صفعة قوية لمكانتها ونفوذها لدى فِئَامٍ من المثقفين والمشتغلين بالعلم.

ويكشف بعض الباحثين المعاصرين عن شيء من آثار تلك النكبة، فيقول: «إن النزاع مع جاليليو، لم يكن ـ آخر المطاف ـ إلا صراعًا وحربًا شنَّتها الكنيسة على العلم، ومن ثم شنَّها الدين على العلوم، وإجبار جاليليو على التوبة والتراجع بالقوة، جاء منطويًا على هزيمة الكنيسة نفسها، جنبًا إلى جنب مع انتصار العلم، إن المسيحية المؤسسية بمجملها، عانت من الانتصار الكوبرنيكي.. فالغرب الذي نجح مع لوثر في تأكيد استقلاله في إطار ملكوت

(١) بين العلم والدين، أندرو ديكون وايت (٧٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٢٢).

الدين، ما لبث أن أقدم مع جاليليو على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها»[1].

وقد أقرَّ بهذه الحقيقة بعضُ المدافعين عن الكنيسة، وأكد على أن أقوى أسباب تشكُّل ظاهرة الإلحاد المعاصر، يرجع ـ في المقام الأول ـ إلى انهيار صورة العالم التي كانت سائدة في العصر القديم والوسيط، والتي كانت معتمدة من قبل الكنيسة؛ فمنذ كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، أخذ الناس يدركون أن ما كانوا يعتقدونه عن العالم، بناءً على ما تقرره الكنيسة، لا يعد علمًا صحيحًا ولا تصورًا صائبًا عن الكون؛ فكيف يكون الدين إذن منزَّلًا من الله؟! وكيف يكون محلًّا للقَبول والاعتماد وقد ضلَّل العالمَ قرونًا طويلة؟![2].

ومع ذلك فقد أنكر عدد من العلماء النصارى المعاصرين التوصيف السابق، وذكر أن محاربة الكنيسة للعلم وقعت فيها مبالغات كبيرة، وبعضهم ذكر أن الصراع إنما وقع بين الكنيسة والعلم وليس بين الكتاب المقدس والعلم[3]، ومع التسليم بوقوع المبالغة في تصوير ذلك الصراع التاريخي إلا أنه ذلك لا ينفي وجود قدر كبير منه كان له تأثيرا بالغا في نفرة الناس من الدين، وهذا هو القدر المطلوب إثباته هنا.

---

(١) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣١٢ ـ ٣١٣).

(٢) انظر: المسيحية في عقائدها، جماعة من أساقفة كنيسة ألمانية (٢٥).

(٣) انظر كلام وليم لين كريغ عن ذلك في كتاب: من صنع الله، تحرير رافي زكراياس (٦٢)، وكتاب: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٢٤).

السبب الرابع

فشل الإصلاح الديني وتلبُّسُه بالأخطاء

شهد الفكر المسيحي حركات إصلاحية كثيرة وناقمة على الانحراف الكنسي منذ القرن الثاني عشر وقبله بقليل، ومن أشهر تلك الحركات: الكاثاريون، والولدانيون، واللولارديون، والبوهيون[1].

وقد اشتركت هذه الحركات في الثورة على الفساد الكنسي، وعلى الفجور والمظالم التي يقوم بها رجال الدين، وكان لبعضها أثر بليغ في الواقع، اضطر الكنيسة إلى استعمال القوة في مواجهتها.

ومن أشهر تلك الحركات وأكثرها تأثيرًا وعمقًا في الواقع: حركة الإصلاح البروتستانية، وقد ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي على يد مارتن لوثر (١٥٤٦م)، وتعد هذه الحركة امتدادًا طبيعيًّا لحركات النقد الديني، التي ظهرت في أواخر العصور الوسطى، بعد أن أصرَّت الكنيسة على فسادها، وقامت باضطهاد ومحاربة كل الناقدين لأخطائها، ولم تغير من مسارها العَقَدي والفكري؛ فقد تضافرت الأوضاع المعرفية، والسياسية والمجتمعية، في أواخر القرن الخامس عشر، وتهيأت لقيام ثورة إصلاحية كبيرة ضد الكنيسة، وفي بيان هذا التوجه يقول جورج لوريمر: «يتفق المؤرخون عمومًا، على أن أوروبا في

---

(١) انظر في التعريف بهذه الطوائف: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٤٢، ٤٣)، مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٣٨٧ ـ ٣٩٤)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، هربرت فيشر (٣٦٢)، وتاريخ الفلسفة المسيحية، برتراند رسل (٢/ ٢٥٥ ـ ٢٥٧)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٧٩ ـ ٨٥، ١٧/ ٧٦ ـ ٨٧، ٢٣/ ٤ ـ ١١)، والهرطقة في المسيحية، ج. ويتلر (١٧٠ ـ ١٧٦)، وتاريخ الإنسانية، ويلز (٧٢٤)، وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى، جاد المنفلوطي (١٣١ ـ ١٣٦).

سنة ١٥٠٠م، كانت متأهبة للإصلاح»[١].

وتعد حركة الإصلاح البروتستانتي من أكبر الحركات التي هزَّت الفكر المسيحي وغيَّـرت من مساره، ووصفت بأنها «نقطة تحوُّل في التاريخ، ليس بالنسبة لتاريخ الكنيسة فحسبُ، بل في حضارة الغرب أيضًا»[٢]، وأضحى القرن السادس عشر يسمى بقرن الإصلاح الديني، وأصبحت الحادثة الأبرز والـمَعْلَمَ المميِّز لذلك القرن.

وأضحت حركة محورية في الفكر المسيحي؛ ولهذا اشتغل المؤرخون والفلاسفة بها، وتناولوها بالدراسة والتحليل من عدة جهات؛ فتناولوا أسبابها، وآثارها الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وتوسعوا في شرح تاريخها وتطوراتها، وملابساتها، ومسارها الفكري.

وقد اشتَهَرت ظاهرة الإصلاح في هذا العصر بـ«الإصلاح البروتستانتي»، وهي كلمة إنجليزية تعني: اِلمحتَجِّين. وهذه التسمية تطلق بشكل أكبر على أتباع مارتن لوثر؛ لأنهم كانوا السبب في إطلاقها، ولكنها ليست خاصة بهم؛ فقد أطلقها عدد من المؤرخين على كل الطوائف الناقدة للكنيسة في القرن السادس عشر[٣].

وكذلك تسمى بـ«الإصلاح الإنجيلي»؛ لأن المصلِحين في هذه المرحلة، اتفقوا على المطالبة بالرجوع إلى الإنجيل مباشرةً، ومن غير واسطة الرهبان، وجعلوا ذلك مرتكزًا أساسيًّا في إصلاحهم.

واشترك في حركة النقد في القرن السادس عشر أشخاص كُثُر، إلا أن أشهرهم وأكثرهم تأثيرًا ونفوذًا في الفكر المسيحي ثلاثة نَفَر، هم: مارتن لوثر، وزوينجلي، وكالفن.

ولكن أشهرهم وأشدهم تأثيرًا، مارتن لوثر؛ فهو من أبرز الشخصيات الإصلاحية التي أثرت في مسيرة الفكر المسيحي، ومن أكثرهم إثارة للجدل

---

(١) تاريخ الكنيسة (٤/ ٢٤)، وانظر في إرهاصات حركة الإصلاح البروتستانتي: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، سعد رستم (١٢١ ـ ١٢٣).

(٢) تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٢٤)، وانظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٨٥).

(٣) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة (٤٦٣).

والخصومة، وقد كُتبت حول حياته وسيرته كتابات يصعب حصرُها، وتوالت الثناءات عليه من جهات عديدة؛ يقول أندرو ميلر: «كان لوثر هو الآلة المعدة لجمع حصاد حركة الإصلاح المجيد»[١]، ويكرر الثناء عليه فيقول: «كان هو صوت الله الذي أيقظ أوروبا، ووجَّه انتباهها إلى هذا العمل العظيم»[٢]، ويقول جون لوريمر مُثنيًا عليه: «إنه الشخص الذي افتتح عصرًا جديدًا في تاريخ الكنيسة، بل الواقع في تاريخ أوروبا نفسها»[٣]، ويقول ول ديورانت في مدح لوثر: «كان صوتَ عصره المدوِّيَ، كما كان قمة من قمم التاريخ الألماني»[٤].

وقد كان لوثر في أول حياته منتميًا إلى الكنيسة، وُوُكِل إليه تدريس الكتاب المقدس، واختير سنة١٥١٠م عضوًا في وفد مرسل إلى روما من قِبَل الكنيسة، وتشكَّلت عنده في هذه الأثناء، نظرات نقدية حول الكنيسة، ورجالها وأخلاقها.

وكانت القشة التي قصمت ظهر البعير، والحادثة التي هي نقطة إعلان تحوُّل لوثر إلى ناقد ومصلِح، اعتراضه على القديس حنَّا تينزل حين قدم إلى ألمانيا ليبيع صكوك الغفران سنة ١٥١٧م، وجمع الأموال للكنيسة، فبادر لوثر وكتب عريضة مطوَّلة، قدَّم فيها خمسًا وتسعين اعتراضًا على بيع صكوك الغفران، وعلَّقها على باب كنيسة في «ويتنبرج»[٥]، تضمنت نقدَ سلطة البابا على الناس، وإنكار أن يكون للبابا أيُّ سلطة في مغفرة الذنوب، وقد قام عدد من الباحثين بدراسة مضمون تلك العريضة، وتحليل مفرداتها[٦].

ولم يكن انتقاد لوثر للكنيسة مقتصرًا على صكوك الغفران، بل كان أوسع من ذلك؛ فقد أنكر عصمة البابا، وعصمة المجامع الكنسية، وأنكر احتكار البابا لتفسير الكتاب المقدس، وأنكر تحريم الزواج، بل وبادر هو إلى فعله، وكان صنيعه ذلك مثارَ جدل واسع في الأوساط المسيحية[٧].

---

(١) المرجع السابق (٤٢٥).

(٢) المرجع السابق (٤٢٧).

(٣) تاريخ الكنيسة (٤/ ١٠٠).

(٤) قصة الحضارة (٢٤/ ١٣٠).

(٥) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١١٣ ـ ١١٤).

(٦) انظر: المصلح لوثر، حنا الخضري (٥٥ ـ ٦٠).

(٧) انظر في انتقادات لوثر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١٢١ ـ ٢١٥).

وما إن صدر من لوثر ذلك النقد، حتى توالت عليه الانتقادات، وأصبح هدفًا للهجوم من كل حَدَب وصَوْب، وجرت بينه وبين المناوئين له حوارات ونقاشات مطولة، وبدأ البابا يشعر بخطورة نقد لوثر حين علم أن مبيعات صكوك الغفران آخذةٌ في التراجع بسبب كتابات لوثر[(١)]، وأصدرت الكنيسة قرارًا بحرمانه، وحكمت بهرطقته سنة ١٥٢١م[(٢)].

وبعد ذلك، أعلن لوثر انشقاقه التام عن الكنيسة، وبادر إلى تأليف ثلاثة كتب، سميت: «كتابات المصلح الكبير»، وكان لها وقع كبير على الواقع المسيحي[(٣)].

وقام بترجمة الإنجيل إلى الألمانية، ولاقت ترجمته انتشارًا واسعًا وسريعًا، وقام بإنشاء الكنائس الخاصة بأتباعه، وأخذ في تأليف مجموعة من المؤلفات، تشرح أصول الإيمان الذي يدعو إليه[(٤)].

ونتيجة لمجيء هذه الحركة بعد توغل الفساد الكنسي، وغرق الناس في المظالم والمفاسد والقهر = فرحت الشعوب المسيحية بها، وتلقَّوها بقلوب مفتوحة، وآمال مبسوطة، فلاقت تلك الدعوة انتشارًا واسعًا في كثير من البلدان الأوروبية؛ فقد «سَرَت بصفة عامة في جميع ممالك أوروبا؛ فالسويد، والدنمارك، وهولندا، وسويسرا، وبلجيكا، وإيطاليا، وأسبانيا، وفرنسا، والجزر البريطانية، كلها انجذبت مع تيار الثورة الدينية العظمى، التي سرعان ما تغيرت صفتُها فلم تعد مسألةً محلية، أو حتى قضية قومية، بل أصبحت موضوع ذلك العهد مسألته الكبرى.. وكان الناس يروحون ويجيئون، ولا حديثَ لهم سوى آخر الأخبار عن الأمور العجيبة التي تسير على قدم وساق في كل مكان»[(٥)] عن الإصلاح البروتستانتي.

وكان المؤمَّل أن تقوم تلك الحركة بالقضاء على كل مظاهر الفساد الديني والخلقي، وتعيد للدين ورجاله وتعاليمه صورته الحقيقية البرَّاقة، وأحكامه

---

(١) انظر: المصلح لوثر، حنا الخضري (٥٩).

(٢) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/١١٧).

(٣) انظر في التعريف بمضمونها: المصلح لوثر، حنا الخضري (٧٥ ـ ٧٩).

(٤) انظر في التعريف بها: المرجع السابق (١٠٦).

(٥) مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٤٥٥).

العادلة، وشرائعه المتَّسقة مع العقل والفطرة، وتخلِّص الشعوب مما كانت تعانيه من الاضطراب والقهر والذل، ولكن الأمر كان مخيِّبًا للآمال؛ فإن هذه الحركة لم تُصلح كل المفاسد، وإنما أبقت على كثير منها، وسعت إلى تأكيدها وتعميقها، ولم تكتفِ بذلك، بل أحدثت مفاسد أخرى، وضمَّت إليها قبائح جديدة، كان لها أعظم الأثر في ازدياد نفرة الناس من الدين جملةً، وفي تعميق تفلُّتِهم من تعاليمه، وسعيهم إلى تقويضه.

وفي الإشارة إلى شيء من تلك الآثار، يقول رونالد سترومبرج: «على الرغم مما أثارته ثورة لوثر في نفوسهم من مشاعر إيجابية، سرعان ما تبين لهم أنها ثورة عقيمة لم تُسفِر إلَّا عن دوغمائية جديدة، الأمر الذي أسفر عن خيبة أمل شديدة لدى العديد من المفكرين»[1]، وأخذوا يقولون: إذا كان هذا هو حال الحركة التي تدَّعي الإصلاح، وأنها تعيد شكل الدين الحقيقي؛ فهذا يعني أن الدين في جملته فاسد وباطل.

ويصور المؤرخ الأمريكي ول ديورانت خيبة الأمل التي أصابت الناس من الإصلاح الديني، فيقول ـ بعد ذكره لجملة من مفاسد تلك الحركة ـ: «وبدا أن الأمة آسفة على الإصلاح الديني، إنها تتطلع بشغف إلى ماضٍ كان في الإمكان وقتَذاك أن تعد نموذجًا، طالما أنه لن يعود، والحق أن الإصلاح الديني لم يظهر حتى الآن إلَّا جانبُه المرير لإنجلترا، فلم يكن تحريرًا من المذهبية ومحاكم التفتيش والطغيان، بل كان تثبيتًا لها، ولم يكن انتشارًا للاستنارة، بل كان سلبًا للجامعات وإغلاقًا لمئات المدارس، ولم يكن توسعًا في الرِّقة، بل كان ـ تقريبًا ـ قضاءً على البر، ورقعة بيضاءَ للجشع، ولم يكن تخفيفًا للفقر، بل كان سَحْقًا للفقراء بلا رحمة»[2].

ويقول كرانكفي وصف ما حدث بسبب حركة الإصلاح: «إن تعاليم لوثر قد أدت إلى الفوضى والخلق السيئ، ولم تتمكن من إصلاح المستوى الخلقي للكاثوليكية»[3].

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٣٥).

(٢) قصة الحضارة (٢٥/ ١٦٧).

(٣) بواسطة: عصر الإلحاد، محمد تقي الأميني (٤٣).

مظاهر الفشل الإصلاحي لحركة البروتستانت:

ويمكن أن نكشف عن مظاهر القصور والفشل الإصلاحي البروتستانتي، الذي كان سببًا هامًّا من أسباب الثورة على الدين، والتوجه نحو نقده، والسعي إلى تقويضه، وإزالته من الوجود، **بالأمور التالية**:

الأمر الأول: الإبقاء على كثير من الانحراف الكنسي:

فالبروتستانتية لم تكن حركة تصحيحية لما وقع في الدين المسيحي نفسِه من تحريف وتبديل، وإنما هي حركة معاضدة للفكر الكنسي من حيث الأصلُ؛ ولأجل هذا أبقت على عدد غير قليل من العقائد المنحرفة، التي كانت الكنيسة تدعو إليها وتعتقدها.

فقد أبقت الحركة البروتستانتية على عقيدة التثليث ـ تلكم العقيدة المخالفة للعقل والفطرة ـ ولم تَسِمْها بسوء، وكذلك أبقت على عقيدة الصلب والفداء للتكفير عن خطيئة البشر، وسلَّم لوثر بالعشاء الرباني وآمن به، وكذلك أبقت على الكتاب المقدس كما هو، بتحريفاته وتبديلاته وانقطاعه التاريخي، ولم تتعرض له بأي تصحيح، وأكدت على أنه سالم من كل خلل[1].

فالتغييرات التي أحدثتها الحركة الإصلاحية البروتستانتية، كما يقول جون هرمان راندال: «لم تمسَّ بشيء مجموع الدراما المسيحية وتصويرها للإنسان، ولم تمس العقيدة الأساسية في فساد طبيعة الإنسان وانحطاطها وغضب الله عليه، وقصاصه الأبدي، ولم تتعرض أبدًا لحاجة الإنسان القوية للخلاص، وحياة الخلاص المتعالية على الطبيعة، التي تتم بوساطة تضحية المسيح... وقد كان المذهب البروتستانتي متفقًا في كل ذلك تمامَ الاتفاق مع كنيسة القرون الوسطى، ومعارضًا تمامَ المعارضة لإنسانية النهضة»[2].

وقد انتهى عدد من المحللين، إلى أن الحركة البروتستانتية لم تخرج عن عقلية العصور الوسطى، وأنها ـ في الحقيقة ـ استمرار لها، وأنها أبقت على كثير من الخرافات والأساطير التي كانت شائعة في تلك العصور، وأدرجتها ضمن

---

(١) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ١٢٤)، ومختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٤٧٣، ٥٥١، ٥٧٢).

(٢) تكوين العقل الحديث (١/ ٢٤٤).

منظومتها العقائدية[1].

ومن العقائد القبيحة التي أبقت عليها البروتستانتية: النظرة التشاؤمية للإنسَان، واعتقاد أن طبيعته طبيعة شريرة، شديدة الارتباط بالشر. ومن تلك العقائد أيضًا: تبنِّيهم لعقيدة الجبر، والإيمان بأن الإنسان مجبور على أفعاله[2]. ومن ذلك أيضًا: النظرة التشاؤمية للمرأة؛ فقد كان لوثر يعد المرأة أقلَّ منزلة من الرجل، وأنها لم تُخلق إلا للحمل، والطهي، والصلاة[3]!!

وكل هذه الأمور متنافية مع العقل السليم، وكانت محلَّ انتقاد لكثير من المصححين عبر العصور، وما زال نقاد الدين والساعون إلى تقويضه، يُثِيرونها في وجه أهل الأديان، ويجعلونها تُكَأَةً لهم في تبرير نِقمتهم على الدين وأهله، وتمردِهم على قوانينه[4].

الأمر الثاني: محاربة التطور العلمي:

اعتقد رجال الحركة البروتستانتية، أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ وسالم من التناقض، وأنه المنبع الوحيد لكل المعارف والعلوم، وحكموا على أي نظرية تخالِف ما فيه بالبطلان؛ يقول هوبز فيشر عن لوثر: «لم يكن يؤمن بالبحث الحر ولا بالتسامح؛ ولهذا رفض أن يسلِّم باحتمال القصور في الفكر الديني، بل تمسك ـ بكل شدة ـ باعتقاده أن كل الحقائق المتصلة بالمشاكل القصوى للحياة والفكر، كامنةٌ في الكتاب المقدس»[5].

ووقفت كل الشيع البروتستانتية ضد التطورات العلمية الجديدة، وكانت من أشد الناس ممانعةً لها، وفي تصوير موقفهم يقولأندرو وايت: «الحق أن البروتستانت لم يكونوا بأقل تحمسًا في العمل ضد مبادئ العلم الحديث، مما كان أضدادُهم ـ الكاثوليك ـ يفعلونه؛ فكل فروع الكنيسة البروتستانتية: لوثريون، وكالفينيون، وإنجليكانيون، قد تكاتفوا على مقاومة المذهب الكوبرنيكوسي، وهم

---

(١) انظر: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٥/ ٢٨)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٦٣، ٢٧/ ١١٦).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٢٢).

(٣) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣١ ـ ١٣٥).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٨).

(٥) أصول التاريخ الأوروبي الحديث (٩٨).

معتقدون أنه مناقض لنصوص الكتاب المقدس»[١].

وكذلك، وقفوا ضد كل النظريات العلمية الأخرى، وأصدروا ضدها وضد أصحابها أحكامًا قاسية جدًّا؛ يقول لوثر عن كوبرنيكوس: «يُصغي الناس إلى منجِّم مأفون، يحاول أن يثبت أن الأرض تدور، وليس كذلك السماوات والأفلاك والشمس والقمر، ولا جَرَمَ أن كل من يريد أن يحوز شهرة اللباقة، يحاول أن يثبت مذهبًا جديدًا، زاعمًا أنه أصح المذاهب وأصدق الحقائق، غير أن هذا الـمُوَسْوِس يريد اليوم أن يقلب قواعد علم الفلك رأسًا على عقِب، في حين أن نصوص الكتاب المقدس تدل على أن يوشع قد أمر الشمس أن تقف، ولكنه لم يأمر الأرض»[٢].

وأما كالفن؛ فإنه أجاب كوبرنيكوس بآية من المزمور الثالث والتسعين، وفيها: «تثبت المسكونة ولا تتحرك»، ثم عقَّب قائلًا: «فمن يجرؤ على ترجيح شهادة كوبرنيكوس على شهادة الروح القدس؟!»[٣].

ولم تكتفِ البروتستانتية بمجرد المعارضة السلمية، بل قامت بحملة اضطهادية كبيرة، تتبعوا من خلالها المشتغلين بالعلم والمنخرطين في سلكه، إلى درجة أن العلم كان أكثرَ انتشارًا وقوة في البقاع الكاثوليكية منه في البقاع البروتستانتية[٤].

وهذه المحاربة الشرسة، أعطت رسالةً قبيحة للناس بأن الدين حتى في حالته الإصلاحية، سيكون محاربًا للعلم والتقدم والتطور، وساعد هذا الحال على تقدم الفكرة المنافرة للدين في المجتمعات الغربية، وقدم للناقمين عليه مادة خصبة وقوية جدًّا.

---

(١) بين العلم والدين (٥٠)، وانظر أيضًا: (٨٢، ٩٨).

(٢) بين الدين والعلم (٥٠)، وانظر: الدين والعلم، برتراند رسل (١٧)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ١٣٠).

(٣) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٧/ ١٣٠).

(٤) انظر في محاربة البروتستانتية للعلم وتطوره: حكمة الغرب، برتراندرسل (٢/ ٥١ ـ ٥٦)، وعرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف (٤١ ـ ٤٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ٥٦)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (٨٣)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٠)، وقصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، توفيق الطويل (١٠٠ ـ ١٠٣).

الأمر الثالث: العداء للعقل والفكر:

لم تكتفِ حركة الإصلاح البروتستانتية بمحاربة العلم، بل سعت إلى محاربة العقل، والتحذير من استعماله، والتقبيح منه ومن قوانينه، والحكم عليه بأنه مُنافٍ للدين، وأنه يؤدي إلى معارضته دائمًا، وأنهما لا يجتمعان أبدًا، وفي الكشف عن شيء من ذلك يقول لوثر: «أنت لا تستطيع أن تقبل كلًّا من الإنجيل والعقل؛ فأحدُهما يحب أن يُفسِح الطريق للآخر»[1]. ويقول في نص صارخ في الاعتراف بأن العقائد البروتستانتية مخالِفة للعقل، وفي المطالبة بالتخلي عنه: «إن كل آيات عقيدتنا المسيحية، التي كشف لنا الله عنها في كلمته أمام العقل، مستحيلة تمامًا، منافية للمعقولوزائفة؛ فإذن كيف يعتقد ذلك الأحمق الصغير الماكر، أن هناك شيئًا يمكن أن يكون أكثرَ مجافاة للعقل، واستحالة من أن المسيح يعطينا جسده لنأكله، ودمَه لنشربه في العشاء الأخير؟... أو أن الموتى سيُبعَثون من جديد يوم القيامة؟... أو أن المسيح ابنُ الله، حملت به مريم العذراء وولدته، ثم غدا رجلًا يتعذب ثم يموت مِيتةً مخجِلة على الصليب؟... إن العقل هو أكبر عدوٍّ للإيمان... إنه أفجر صنائع للشيطان؛ كبَغِيٍّ فتكَ بها الجرب والجذام، ويجب أن تُوطأ بالأقدام، ويُقضى عليها هي، وحكمتها... فاقذفها بالرَّوْث في وجهها... وأغرِقْها في العماد»[2].

فالبروتستانت كانوا لا يختلفون عن أقرانهم الكاثوليك في كُرههم للعقل ومحاربتهم له، بل بالَغَ لوثر في ذمِّه العقلَ ووصفه بأنه من الشيطان، ويقول في نَعتِه له: «تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل، ألدُّ أعداء الله»[3]، ويقول عنه أيضًا: «نحن نعرف أن ملكة العقل من الشيطان، لا تفعل سوى التشهير والأذى في كل ما يقوله الله ويفعله»[4].

وهذه المحاربة الصارخة، كان لها أثر بليغ في تصور الناس عن الدين، فإذا كان الدين في حالته الإصلاحية محاربًا للعقل والتفكُّر، ويدعو إلى تركه ويصفه بالشيطنة؛ فالدين إذن في كل حالاته سيكون لا محالة محاربًا للعقل

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ٥٦).

(٢) المرجع السابق (٢٤/ ٥٦).

(٣) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٢٧٢).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧٢).

ومتنكِّرًا له، وقد أخذ نقاد الدين يلوِّحون دومًا بهذا الأمر، وتراهم في كل مَحفِل يؤكدون على أن الدين لا يمكن أن يكون مقبولًا؛ لكونه متناقضًا للعقل، ولا يرى له أي قيمة.

الأمر الرابع: طغيان البروتستانت وعدم تسامحهم مع الآخرين:

كان من أبشع مظاهر الفساد التي تلطخ بها تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، الطغيانُ مع المخالفين، والتزمُّتُ معهم، وإنزال العقوبة بهم، وحين ابتدأت الدعوة البروتستانتية بالثورة، كان من أول ما أُعلنت الثورة عليه، تلك المظاهر الطغيانية القاسية، فأعلنوا وجوب التسامح مع كل المخالفين، ولزوم إعطائهم حقوقهم؛ فقد كان لوثر يطالب بالتسامح مع كل مخالف، ويسعى إلى ذلك جاهدًا، وكان يُنكر على السلطات السياسية أن تتدخل في شؤون المتدينين[1].

ولكن الأمر انقلب، والحال تغيَّر؛ فأصبح هو وأتباعه من أشد الناس ضراوةً على المخالفين، وحكموا عليهم بأقسى أنواع العقوبات، وأنزلوا بهم أبشعَ صور العذاب والتنكيل، وتبنَّوا سياسة الحرمان من غفران الذنوب، ومارسوا التجسس والرقابة على كل المخالفين!

وقد تتابع عدد من المحلِّلين على تأكيد هذه الحقيقة المؤلمة، وفي تصوير شيء من ذلك يقول غوستاف لوبون: «من الخطأ بطبيعة المعتقد، اعتبار ثورة الإصلاح الديني رمزًا لانتصار حرية الفكر؛ فقد كان البروتستانت في أول الأمر أشد من الكاثوليك تعصبًا، وما أتى لوثر وأتباعه إلا بمبادئَجامدةٍ، مجردة عن الحكمة، مشبعة من روح التعصب الذميم، ثم كَالْفِن قسم الناس إلى أخيار وضالين، فقال: يجب على أولئك أن يضطهدوا هؤلاء، وعندما أصبح سيد مدينة جنيف، سامَهَا سوءَ العذاب، وأقام فيها محكمة ضاهت محكمة التفتيش في مَيْلها إلى سفك الدماء، وقد أعدم مخالفه ميشل سيرفيت حرقًا بالنار»[2].

ويقول أندروميلر في تأكيد الطغيان البروتستانتي: «كثيرون من قادة الإصلاح

---

(١) انظر: تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، جوزيف لوكلير (٢٠٢ ـ ٢٠٣)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٢٧٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٤٠).

(٢) الآراء والمعتقدات، غوستاف لوبون (١٦٦).

في ألمانيا وسويسرا، على السواء، كانوا يعتقدون أن من واجبهم معاقبة الهراطقة بالإعدام»[(١)].

وأما ول ديورانت؛ فإنه لا يفرق بين ما كانت تفعله الكاثوليكية، وبين ما انتهت إليه البروتستانتية من الاضطهاد والتعذيب للمخالفين لهم، وقد رصد كثيرًا من الممارسات التعذيبية التي أنزلها البروتستانتية بالمخالفين لهم، وخاصة التي نزلت بأقرانهم الكاثوليك[(٢)].

وقد كان لهذه الاضطهادات أسوأُ النتائج وأقبحها، على تصور الناس عن الدين وأحكامه، فقد كرَّسَت التصورات القبيحة السابقة، وأكدت لديهم على أن الحالة الدينية لا يمكن أن تنفصل عن اضطهاد الناس، وتعذبيهم وقهرهم، وكثيرًا ما كان ناقدو الدين يُبرِزون هذه الممارسات في وجه المدافعين عن الدين، ويجعلونها حُجة لهم في تبرير هجمتهم على كل الأديان.

الأمر الخامس: التداخل مع الحكومات الأرضية الظالمة:

لم تقتصر الحركة الإصلاحية على اضطهاد الآخرين وتعذيب المخالفين، وإنما جمعت مع ذلك، أن استعانت بالحكومات الأرضية وتداخلت معها وتماهت في كيانها، وتبادلت المصالح المشتركة، وقد عدَّ المؤرخ البروتستانتي أندرو ميلر هذا التداخل غلطةً كبيرة، وخطًا قاتلًا للدعوة الإصلاحية[(٣)].

وفي تأكيد ذلك التداخل، يقول المؤرخ الشهير أرنولد توينبي: «في القرن السادس عشر، اتفق رجال الدين والحكومات البروتستانتية والكاثوليكية على السواء، على أنه من حق الحكومة المحلية أن تفرض على رعاياها المذهب الذي تختار، والمخالفون عليهم أن يهاجروا، أو أنهم قد يتعرضون لخطر الموت»[(٤)].

---

(١) مختصر تاريخ الكنيسة (٦٢٥).

(٢) انظر: قصة الحضارة (٢٥/ ١٦٤، ١٨٨، ٢٤/ ١٤٥، ١٤٧)، وانظر مزيدًا من صور الطغيان البروتستانتي: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٣٣٩)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٤، ١٠٦، ١٠٧)، ومحاكم التفتيش، غي تستاس (٧٢)، وقصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، توفيق الطويل (١٠٢، ١٠٣)، وحقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٧٢، ٣٧٤).

(٣) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة (٥٥٣).

(٤) تاريخ البشرية (٥٧٧).

وهذا التداخل أدى بالدعوة الإصلاحية إلى أن تستميت في الدفاع عن الحكومات الأرضية الظالمة، وتقف معها ضد الشعوب المقهورة، ومن أشهر المشاهد التاريخية المؤلمة: وقوف لوثر وأتباعه مع الحكومة والإقطاعيين الظلمة ضد ثورة الفلاحين؛ ففي عام ١٥٢٤م ثار الفلاحون في المجتمعات الأوروبية، بعد أن حاقت بهم المظالم، فما كان من لوثر إلا أن وقف ضدهم، وحذَّر منهم، بعد أن كان في أول أمره يحرِّضهم على الثورة ضد الظلمة، ويُمَنِّيهم ويَعِدُهم بالمساواة والعدل، وأخذوا يتجمعون، ويحشدون قواهم، وأمست لهم قوة ضاربة، وشوكة عالية، وأعلنوا ثورتهم، ودخلوا المدن والقرى؛ فقامت الحكومات بالتصدي لهم، وسَحقِهم، وقامت بينهم معاركُ طاحنة، قُتل فيها أعداد كبيرة جدًّا من الطرفين، بلغت عشرات الآلاف[١].

وفي وسط هذه الأحداث، اصطف لوثر وأتباعه مع الحكومات، وأصدر كتابًا يحذِّر فيه من ثورة الفلاحين، ويحثُّ على مواجهتهم، وبعدها، أصبح الفلاحون والمتعاطفون معهم ينتقمون من البروتستانتية، ويقتلونهم، وأطلق بعضهم على لوثر لقب «الدكتور ليجثر»؛ أي: الدكتور الكذاب، وسمَّوه: المنافق صنيعة الأمراء. وظل سنواتٍ بعد الثورة لا يحظى بشعبية، وكتب يقول: «لقد نسوا كلَّ ما فعله الله للناس عن طريقي، والآن هاهم السادة والقساوسة والفلاحون، يتجمعون كلهم ضدي، ويتوعدونني بالموت»[٢].

وفي بيان أثر ذلك يقول وِيمكن: «إن لوثر أقام صِلات وطيدة مع الرؤساء والأمراء بدل الشعب، واستعان بهم في معاركه البدائية، واعتمد عليهم في الأيام الأخيرة، وقد ظهر لهذا ردَّةُفعل في أوروبا ضد مذهب البروتستانت في أواخر القرن السادس عشر»[٣]. وفي سياق حديث جماعة من أساقفة كنيسة ألمانية عن أسباب الإلحاد، اعترفوا بتأثير ذلك السبب وبغيره؛ فيقولون: «لا شك أن الإلحاد هو ردَّةُ فعل نقدي على صورة لله أُسيء فَهمُها، وعلى تحققٍ ناقص

---

(١) انظر في تفاصيل ثورة الفلاحين: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/١٥١)، تاريخ البشرية، أرنولد توينبي (٥٧٦).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/٩٣)، وانظر: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٦٩).

(٣) بواسطة: عصر الإلحاد، محمد تقي الأميني (٤٣).

للإيمان بالله في الحياة الخلقية والاجتماعية؛ فكثيرًا ما قاوم الناس، باسم الله، ما توصَّل العلم إلى معرفته، وأعلنت الحروب ودُوفع عن أوضاع ظالمة، واستخدمت وسائل الإكراه لامتهان الحرية، واستغلال الدين في سبيل إخضاع الإنسان»[١].

الأمر السادس: التسبب في نشوب الحروب الدينية:

لم تقتصر الدعوة الإصلاحية في التعاون مع الحكومات في فرض معتقداتها فحسب، وإنما تماهت معها في تمزيق وحدة الدين المسيحي، وتفتيت هيكله، وثارت بسبب ذلك التداخل نزاعاتٌ عقائدية صاخبة بين الطوائف المسيحية المنتمية إلى الحكومات المختلفة، ونشبت جرَّاءَ ذلك حروب طاحنة ومروعة، سميت في تاريخ الفكر المسيحي بـ«الحروب الدينية»، وهي الحروب التي قامت بها الكنيسة باسم الدين في مواجهة مخالفيها بحجة الدفاع عن الكنيسة، وقد عرف التاريخ المسيحي هذا النوع من الحروب منذ القرن الثاني عشر الميلادي[٢]، ولكنها ازدادت ظهورًا وفتكًا في القرن السادس عشر وما بعده، في المواجهات التي قامت بين البروتستانت والكاثوليك، فقد أضحت كل طائفة من تلك الطوائف منتمية إلى حكومة من الحكومات الأرضية، فسادت الاضطرابات والقلاقل بين المجتمعات الأوروبية المنقسمة، فمزَّقت أوروبا تمزيقًا، وشتَّتَتْها تشتيتًا.

وقامت بينهم حروب متتالية، ومعارك متعاقبة، نتج عنها مذابح مروِّعة، ذُبح فيها الأطفال والنساء والشيوخ، وأُلقيت الجثث في الشوارع، وغاصت الأقدام في الدماء، واختلطت بالأحشاء، وقد وصل عدد القتلى في بعض الممالك إلى أكثر من خمسين ألفًا!! وكانت مشاهدها مؤلمة حتى اعتذر بعض المؤرخين بقوله: «لا نريد أن نكسر قلوب قُرَّائنا بإيراد التفاصيل المرعبة»[٣].

واستمرت تلك الحروب القذرة، التي دخلت فيها الأطماع الدنيوية،

---

(١) المسيحية في عقائدها (٢٧).

(٢) انظر: تاريخ أوروبا الحديث، فيشر (٣٧٦).

(٣) مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٦٥٥)، وانظر: أصول التاريخ الأوروبي، هربرت فيشر (١٨٣ ـ ١٩٢).

وغلبت عليها المصالح الذاتية الضيقة، سنوات عديدة، بلغت أكثر من قرن من الزمان، ومن أشهر مراحلها ما بات يسمى: «حروب الثلاثين عامًا»، التي استمرت من ١٦١٨م إلى ١٦٤٨م، واشتركت فيها معظم القوى الأوروبية في ذلك العصر، وقد دُمرت فيها مدن بأكملها، وتركت جرداء، بسبب النهب والسرقة، وقُتل فيها أعداد كبيرة من البشر، وانتشرت خلالها المجاعات والأمراض، وهلك بسبب ذلك أعداد كبيرة من الناس[١].

ولم تقتصر الحروب الدامية على ذلك، بل إن طائفة البروتستانت نفسها، تفتتت إلى طوائف وأحزاب، وتشعبت إلى طرائقَ قِدَدٍ، وفِرَقٍ شتَّى، نشبت بينها حروب لا تقلُّ بشاعة، ولا دموية، ولا وحشية عن الحروب التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت[٢].

وقد كان لهذه الحروب الدامية أثرٌ بليغ في نفوس الناس، وأدَّت بكثير منهم إلى التشكك في صحة العقائد الدينية جملة، بل إلى الثورة عليها، والنفرة منها، والسعي إلى التخلص من أحكامها، وقد كثر بسببها عدد الشاكِّين والملحدين، وبات كثير من الناس لا يحافظ على واجبات الدين، ولا على تشريعاته، بل أضحوا يسخرون ويأنفون من رجال الدين[٣].

وكشف عدد من الباحثين عن شيء من آثار تلك الحروب والانقسامات العقائدية، وفي ذلك يقول فرنسيس بيكون: «إن أسباب الإلحاد هي الانقسامات في العقيدة»[٤]، ويقول ول ديورانت بعد أن رصد مشاهد تلك الحروب: «زاد الاضطراب الديني من نزعة الشك، بل حتى الإلحاد هنا وهناك، وباتت العقول العملية الواقعية شكَّاكة في كل النظريات اللاهوتية، بسبب الصراع بين المذاهب، والنقد المتبادل بينها، وتعصبها الدامي، والتناقض بين الإيمان الذي يجهر به المسيحيون وبين سلوكهم»[٥]. ويؤكد ذلك، فيقول: «إن تعدد الطوائف والشيع،

---

(١) انظر في ذكر تفاصيل حرب الثلاثين عامًا: أصول التاريخ الأوروبي، هربرت فيشر (٢٣٥ - ٢٥٨).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٠/ ٢٧٠، ٢٨٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨/ ٢١).

(٤) المرجع السابق (٢٨/ ٢٦٦).

(٥) المرجع السابق(٢٨/ ٢٦٦).

ومساجلاتها الحادة الجريئة، أدَّت بنَفَر من الناس إلى الشك في جميع صيغ المسيحية وأشكالها»[١]، ويقول: «إن كارثة الحروب الدينية انصبَّت على رأس الديانة نفسها، فكانت هي ضحيتها»[٢]، وذكر أن الناس أخذوا يتشكَّكون في الدين «بسبب بذاءة الجدل الديني، ووحشية الحرب وقساوة العقيدة»[٣].

ويقول رونالد سترومبرج، بعد أن ذكر ما أشاعته سيول الدماء من رعب وآلام في أوروبا طولًا وعرضًا: «لكنها أسفرت واقعًا عن ردَّة فعل عميقة وطاغية، ضد تلك الجرائم، وضد الأفكار التي استندت إليها، ونبعت منها، وقد اتضح للناس جميعًا أن الدولة العلمانية القائمة على أسس جديدة، هي وحدَها القادرةُ على استعادة الأمن والنظام والطمأنينة إلى قلوب الناس»[٤]، وأكد على أن تلك الحروب أدَّت إلى ازدياد ظهور الدعوات التي تدعو إلى ترك الأديان جملة، والاقتصار على الإيمان بوجود الله فقط، حتى لا تنشأ تلك الصراعات الدموية[٥].

ويقول عالم الأحياء البريطاني بيتر مدور في تعليل نفرة الملاحدة من الدين: «لقد كان الثمنالذي اضطرت البشرية في عمومها لتدفعه مقابل الراحة والانتعاش الروحي، الذي أثاره الدين لدى قِلَّة من الناس، دمًا ودموعًا، وهو من الغلاء بحيث لا يسوغ لنا أن نأتمن الاعتقاد الدين يعلى الخلق»[٦].

وفي سياق تبرير بعض نقاد الدين لموقفه القاسي من الأديان وعدائه لها، يقول جون تيلر: «زعزعت الخلافات الدينية أركان الإمبراطوريات، وأدت إلى الثورات، ودمرت الملوك، وخرَّبت أوروبا بأسرها، ولم يكن من الميسور إخماد هذه النزعات الحقيرة حتى في أنهار من الدماء، إن الأنصار المتحمسين لدينٍ يدعو إلى البر والإحسان، والتآلف والسلام، أثبتوا أنهم أشد ضراوة وقساوة من

---

(١) المرجع السابق (٢٨/ ٢٨٠).

(٢) المرجع السابق (٣٠/ ٣٨٤).

(٣) المرجع السابق (٣٠/ ٢١٩).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٠٧)، وانظر أيضًا: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٦)، تاريخ البشرية، أرنولد توينبي (٥٩٨)، الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٨٧).

(٦) عندما دقت ساعة الصفر، جون تايلر (٤)، بواسطة: الفيزياء ووجود الله، جعفر شيخ إدريس (٢٧).

أَكَلة لحوم البشر، أو المتوحشين، في كل مرة يستثيرهم فيها مُعلِّموهم إلى تحطيم إخوتهم، وليس هناك جريمة لم يرتكبها الناس في سبيل إرضاء الرب، أو تسكين سورة غضبه. . . أو إقرار خداع الدجالين لحساب كائنٍ لا يوجد إلا في خيالهم وحدهم»[1].

وفي سياق تحليله لتشكُّل العقل الحديث، كشف كرين برينتون عن آثار الانقسامات البروتستانتية قائلًا: «أدى انقسام الحركة البروتستانتية ذاتها إلى طوائف كبرى وصغرى، إلى تمهيد السبيل لنزعة الشك الدينية؛ إذ العقل النَّزَّاع بطبيعته إلى الشك، أو الملتزم بالتفكير المنطقي، حين يرى مشهدًا يضم كمًّا هائلًا من المعتقدات المتناقضة والمتعارضة ـ كل منها تزعم احتكار الحقيقة ـ لا بد وأن يتخذ من هذا المشهد ذاتِه بيِّنةً على ألَّا وجود هناك لحقيقة حتى يحتكرها هؤلاء»[2].

الأمر السابع: المبالغة في نزعة التمرد والفردية:

تقوم الدعوة البروتستانتية على تأكيد الذاتية والإنسانية، واستقلالها الديني، ففي أثناء ثورتهم على التسلط الكنسي، ذهبوا بعيدًا في الطرف المقابل، فبالغوا في الدعوة إلى التمرد عليها، وفي كون كل إنسان يملك الاستقلال التام في قراره الديني، وأن كل إنسان قسيسُ نفسِه، وفي المقابل، بالغ لوثر في الحطِّ من قيمة رجال الدين ومنزلتهم، وأكثرَ من التنفير منهم؛ فقد وصف البابا بأنه بذرة الشيطان، ووصف الأساقفة بأنهم دِيدانٌ وهراطقة، وكفرة جهلة، ولم يترك قبيحةً إلَّا أطلقها عليهم، ولا سُبَّةً إلا أنزلها بهم[3].

فقد حطم لوثر وحدة النظام الكنسي، وأكد أنه يمكن إيجاد طريق للخلاص خارج الكنيسة، ونادى بأنه يمكن للفرد أن يحقق التدين بذاته، من غير أن يرجع إلى سلطة البابا، وأن له حق التأويل الشخصي للكتاب المقدس دون الرجوع إلى رجال الدين، ونقل السلطة من الكنيسة إلى الكتاب المقدس مباشرة[4].

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤).

(٢) تشكل العقل الحديث (١٠٨)، وانظر كتابه الآخر: أفكار ورجال (٤٥٦).

(٣) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٤/ ١٣٥، ١٣٦).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث (١/ ٢٧١).

وفي ضَخِّ البروتستانت للروح التمردية والنزعة الفردية، لم تقدم الضمانات الكافية التي تَحُول دون التمرد على الدين في جملته، وتقف ضد الثورة على الخضوع للأمر النازل من السماء، وتصمد في وجه المستغلين من أعداء الدين والحاقدين عليه، من الملاحدة والسياسيين وغيرهم، فتضخمت تلك المعاني ـ الفردية والتمرد ـ وتوجهت نحو الصمود والقوة، وامتصت المؤسسات الناشئة تلك المعاني، فتحول الدين إلى أول ضحايا تلك المعاني التي كانت البروتستانتية سببًا في نشأتها وظهورها[1].

وبسبب تلك النزعة المتمردة، ضاعف الإصلاح الديني من دفع حركة النهضة إلى خارج الكنيسة، فأصبح الناس مستقلين في تطورهم ومعاشهم عن المرجعية الدينية المتحكمة فيهم[2].

ومع أن الطابع الأساسي للحركة البروتستانتية كان دينيًّا، فإن تأثيراتها النهائية في الثقافة الغربية كما يقول ريتشارد تارناس: «كانت مُعلمِنة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز»[3]؛ فقد فتحت الأبواب أمام التعددية الدينية، فانتعشت نزعة الشك الدينية، ونَـمَت نموًّا سريعًا وقويًّا، وكل ذلك ساهم في ارتفاع سهم العلمانية والانتفاضة على الدين، وقوانينه[4].

ويقول المؤرخ فليسيتي دي لامي عن البروتستانتية: «ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردي، فبلبلت الأفكار، وزعزعت مبدأ السلطة في الدين، فانزلقت العقول من البدع في الدين إلى المذهب الطبيعي، الذي يقيم الإيمان بالله، وبخلود النفس والحرية، والثواب والعقاب على حجج عقلية، ولما أدركت وهن هذه الحجج، ورأت تناقضها العقلي، انتهت إلى الإلحاد في الدين، والشك في العقل؛ فانهارت أسس الأخلاق»[5].

---

(١) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (٢٨٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٩٣ ـ ٢٩٥).

(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣١٢)، وانظر في أثر الدعوة إلى الفردية والتمرد: الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٧٧)، وحقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٣٦٧، ٣٦٩).

ويلخص المؤرخ الأمريكي ول ديورانت صلب ما نتج عن التهور في الدعوة إلى التمرد والاستقلالية البروتستانتية قائلًا: «إن حركة الإصلاح البروتستانتي، برغم تعصُّبِها في أول عهدها، أَسْدَت صنيعَيْن لحركة التنوير؛ فقدْ حطمت سلطان العقيدة، وبعثت عشرات الـمِلل والنِّحل، التي لو وجدت قبلها لماتت حرقًا، وسمحت بأن يقوم فيما بينها جدل كان من القوة بحيث اعترف في النهاية بأن العقل هو المحكمة التي يتعين على جميع المذاهب أن تترافع أمامها عن قضاياها، ما لم تكن مسلحة بقوة مادية لا تقاوَم. وفي تلك المرافعة، في ذلك الهجوم والدفاع، تضعضعت كل المذاهب والعقائد، ولم ينقضِ قرنٌ على تمجيد لوثر للإيمان حتى أعلن فرانسيس بيكن أن المعرفة قوة، وفي ذلك القرن السابعَ عشرَ بعينه، قدَّم المفكرون من أمثال: ديكارت، وهوبز، وسبينوزا، ولوك، الفلسفةَ بديلًا للدين، أو أساسًا له. وفي القرن الثامن عشر، جهر هلفتيوس، وهولباك، ولامتري بالإلحاد، ونعت فولتير بالتعصب؛ لأنه آمن بالله»[١].

* * *

وبعد هذه الدراسة المطولة للأسباب التي كانت وراء نشأة ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، ينجلي بوضوح أنها كانت أسبابًا متنوعة ومختلفة في طبيعتها وحقيقتها، وأنها كانت نتيجة تراكمات طويلة نَـمَت واتسعت عبر العقود المتعاقبة.

ومما يمكن أن نستخلصه من ذلك الاستعراض، أن أسباب ظاهرة نقد الدين ليست كلُّها راجعة إلى الانحراف الواقع في الكنيسة فقط، وإنما اشترك معها كثير من العوامل الفكرية والاقتصادية والسياسية المختلفة، ومع ذلك، يبقى التأثير الأكبر راجعًا إلى ضخامة الانحراف الفكري والسلوكي، الذي وقع فيه رجال الكنيسة والعاملون فيها.

ولكن من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة تلك الأسباب، أن اجتماعها بالصورة التي سبق توضيحها، ليس أمرًا عامًّا في كل الحضارات والأديان، وإنما هو خاص بالحالة الغربية التي كان ينتشر فيها الدين المسيحي الكنسي؛ فالدوافع التي كانت تَؤُزُّ المجتمع إلى النفرة من الدين، والثورة عليه

---

(١) قصة الحضارة (٢٧/ ٢٦١).

وعلى أحكامه، وتدعو إلى ظهور العلمانية، لم يشهد واقع في العالم مثل ما شهدها الواقع الغربي الأوروبي.

ومن الأخطاء المنهجية، تعميم الأسباب الداعية إلى نقد الدين على كل الحضارات والأديان والمذاهب، ويزداد الخطأ شناعة فيما يتعلق بالإسلام والعالم الإسلامي؛ فهو من أبعد الأديان عن الوقوع في الانحراف والخطأ والمخالفة للعقل، وكتابه المقدس لم يتعرض للتحريف والتبديل، ولم يختفِ عن الأنظار، ولم يُمنع أحد من قراءته، والاطِّلاع عليه، والعالم الإسلامي لم تكن فيه مؤسسة «كنيسة»، تدّعي أنها تتحدث باسم الله، وأنها الممثل الوحيد للدين، وأن كل مَن خالفها كافر ضالٌّ، ولم تظهر فيه محاكم التفتيش، وجرائمها التي كانت تقوم باسم الدين، وتحت إشراف المؤسسة الممثلة للدين، ولم يشهد العالم الإسلامي حروبًا دينيةً مثلَ الحروب الصليبية الفظيعة، التي كانت تدعو إليها الكنيسة، وتباركها!!

ونحن لا نُنكر أنه وُجد في التاريخ الإسلامي مَن حاول أن يضطهد المخالفين له بغير حق، ومن كان يعذب المعارضين له، ويسعى في قتلهم والفتك بهم، ومن تبنَّى آراء مخالفة للعقل والفِطرة والأخلاق النبيلة، ويدَّعي أن ذلك هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية في الإسلام، كل ذلك لا يُنكِره أحد، ولكن تميُّز الإسلام عن غيره من الأديان، يبقى في سلامة مصدره المقدَّس من التحريف والضياع، وكذلك حفظ السُّنَّة النبوية من التبديل، ومن إدخال ما ليس منها فيها، وقد شكَّلت هذه المادةُ قاعدةً صُلبة، تحاكم إليها جميع التصرفات التي تنسب إلى الإسلام، ويميز صوابها من باطلها، وكذلك لم توجد في التاريخ الإسلامي مؤسسة تدَّعي أنها الممثل الوحيد للدين، وأن أيَّ فَهْمٍ يخالف فهمها يعد مخالفًا للدين ذاته، كما هو الحال في الكنيسة، وهذا يعني أن كل تصرف يقع في العالم الإسلامي، يمكن أن يكون قابلًا للرد والرفض؛ لكونه لا يملك القدسية التي يتّصف بها الدين ذاتُه.

الفصل الثاني

تشكلات ظاهرة نقد الدين ومنابعها

مدخل

لم يكن بزوغ ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث وتَشكُّل معالمها حدثًا مفاجئًا، وإنما كانت له إرهاصات وامتدادات تاريخية طويلة الأمد؛ فمنذ أن انتشر الفساد في الكنيسة في العصور الوسطى، واستشرى الغضب من تردِّي الأحوال الدينية بين الناس، وتوسعت الحركات الإصلاحية المسيحية الناقدة لانحرافات الكنيسة وفسادها= ظهر مع ذلك أفراد وجماعات أخذت تعلن الإنكار لكل الأديان، وتعلن النقد لأصول الدين الكبرى؛ فقد وُجد في بعض المقاطعات المسيحية مَن ينكر الجنة والنار، ويقول عنهما: إنهما هَذَيَانٌ وخرافات اخترعها الأقدمون؛ ليُضللوا بها الناس. وظهرت جماعات كبيرة تسخر من المسيحية ومن كل الأديان! بل وجد فيها طائفة من الشُّكَّاك الذين لا يعتقدون وجود الله(١)!!

وأخذت ظاهرة النقد الديني تزداد قوَّتها يومًا بعد يوم، إلى أن بلغت حدًّا أُجبرت فيه الكنيسة على الاعتراف بها واقعًا مخالفًا لها، وفي وصف كثرة الطوائف الناقدة للكنسية في هذه المرحلة يقول ول ديورانت: «وقبل أن ينتصف القرن الثاني عشر، كانت بلدان أوروبا القريبة مُعَشَّشًا للشيع الملحدة، حتى قال أحد الأساقفة في عام ١١٩٠م: إن المدن ملأى بأولئك الأنبياء الكذبة»(٢)، وما زالت أعداد تلك الطوائف تتكاثر حتى أحصى بعض المؤرخين منها مائة وخمسين طائفة في القرن الثالث عشر(٣).

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٦/ ٧ ـ ١٠).

(٢) المرجع السابق (١٦/ ٧٨).

(٣) المرجع السابق (١٦/ ٧٦)، وانظر أيضًا: تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فيشر (٢٣٦).

وازدادت قوة الحركة الناقدة للأديان مع ظهور الاتجاه العقلي في الفكر الغربي في آخر العصور الوسطى، وهو الاتجاه الذي يعتمد على النظر العقلي المجرد من النزعة الكنسية، وقد بدأ تشكُّل هذا الاتجاه بصورة ظاهرة في القرن الثاني عشر على يد عدد من الفلاسفة المشهورين.

ومن أولهم الفيلسوف الفرنسي «روسلان»، ويعد من أول الفلاسفة القائلين بالمذهب الاسمي، وهو الاتجاه الذي يذهب إلى أن المعاني الكلية عبارة عن صور وألقاب فحسبُ، وليس لها وجود في الواقع؛ إذ الواقع لا يوجد فيه إلا الجزئيات فقط[(١)]، وقد طبق نظريته هذه على القضايا اللاهوتية، وتوصَّل إلى نتائج مخالفة للكنيسة؛ فقال: إن اسم «الله» إذا أطلق على الأقانيم الثلاثة، فإنه يعني ثلاثة أجزاء منفصلة في الواقع، كما أن لفظ «الإنسان» إذا أطلق على أناس كثيرين، فإنه يعني كل شخص مستقلٍّ في وجوده، وهذه النظرية مخالفة لنظرية الكنيسة في التثليث، التي تذهب إلى أن الأقانيم الثلاثة ليست أجزاء منفصلة في الواقع، وإنما هي جزء واحد[(٢)].

وقد استُدعي روسلان للمثول بين يدي مجمع ديني مقدس سنة (١٠٩٢م)، وخُيِّر بين الرجوع عن قوله وبين الحرمان، فاختار الرجوع[(٣)].

ونتيجة للاتجاه العقلي الذي تشكل في هذه المرحلة، توجه الفيلسوف الإيطالي «أنسلم» للدفاع عن الكنيسة، ودعا بوضوح إلى ترك محاكمة العقائد إلى العقل، وأنكر على العقلانيين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق والعقل، وسعى إلى تكريس مبدأ أوغسطين الذي يقول: «لست أسعى للفَهم لكي اعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم»[(٤)].

وتَبع روسلان الفيلسوف «أبيلار»، وكان ذا نزعة قوية جريئة نحو تحرير

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، أندريهلالاند (٢/ ٨٧٧)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحنفي (٢١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربيةب القاهرة (٢١)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٨٣).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢١٠)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦٠)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (٦٤).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢٠٩)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦٠).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (١/ ١٨٢)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٦١)، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، يوسف كرم (٨٥).

العقل من رِبقة العقيدة الدينية، وسعى جاهدًا إلى نشر الاعتماد على الدليل العقلي بين قومه وتلاميذه، وتبنَّى موقفًا وسطًا بين الاتجاهات المختلفة في قضية المعاني الكلية: بين الاتجاه الواقعي الذي يذهب إلى أن الكليات أمور موجودة في الخارج كليةً، وبين الاتجاه الاسمي، الذي يذهب إلى أن الكليات مجرد ألفاظ لا مقابلَ لها في الواقع. وقرر أبيلار مذهبًا وسطًا يذهب إلى أن الكليات ليس لها وجود في خارج الذهن، وأن الذي يوجد في الخارج إنما هو الجزيئات فقط، وأما الكليات فهي ليست مجرد ألفاظ، وإنما هي أسماء تحمل معاني مستمدة من الجزئيات في الخارج.

ونتيجة لاعتماده على العقل، انتقد الكنيسة في قضايا عديدة؛ فقد أنكر فكرة الفداء القائمة على أن عفو الله عن البشر لا يكون إلا بهذه الآلام المبرحة التي تعرض لها ابنه المسيح ـ كما تقول العقيدة الكنسية ـ وكان يؤكد على أن عفو الله أيسر من ذلك وأقرب، وأنكر كذلك فكرة الأسرار المتعالية على الفهم العقلي، وذهب إلى أن العقائد كلَّها يجب أن تكون قابلة للتفسير العقلي[1].

وألَّف كتابًا لطيفًا أسماه: «نعم ولا»، أثار فيه أكثر من مائة وخمسين سؤالًا يناقش من خلالها أهمَّ العقائد الدينية في زمنه، ويقوم أسلوبه فيه على الجدل والمناظرة، وفي كل قضية يذكر فيها القول المؤيِّد والقول المعارَض، ويذكر لكل قول حجته من الكتاب المقدس، ومن مؤلفات الآباء؛ ليظهر بذلك التناقض بين العقائد الكنسية، حتى يصل إلى إقناع القرَّاء بأنه يجب الرجوع إلى العقل والمنطق لمعرفة العقائد الصحيحة.

وألَّف كتابًا آخرَ أسماه: «في وحدة الله والتثليث»، أنكر فيه فكرة التثليث التي تقوم عليها الكنيسة، وفسرها تفسيرًا مغايرًا[2].

وقد أثر أبيلار في الفكر المسيحي تأثيرًا بالغًا، وأثار إعجاب أعداد كبيرة من الناس، وكان له أتباع متحمسون لآرائه، واتُّهم أبيلار بالإلحاد والخروج عن الدين الحق، وانعقد لمحاكمته مجلس سنة ١١٤١م، وقضى بإحراق كتبه، وأمر

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٧/ ٧٣ ـ ٧٤).

به فحُبس في دير حتى وافَتْه مَنِيَّته[1].

وزادت قوة الاتجاه العقلي بظهور الفلسفة الأرسطية في القرن الثالث عشر؛ فقد بدأ الفكر المسيحي يتعرَّف عليها عن طريق ترجمة كتب ابن رشد في الأندلس، وكتب أرسطو في أنطاكية، ولقي هذا المنهج قبولًا واسعًا لدى كثير من المشتغلين بالفلسفة في القرن الثالث عشر، وأخذ يتشكَّل تيار جديد سمي فيما بعد بـ«الرُّشدية»؛ لأنهم اقتفوا آثار ابن رشد، وتبعوا أقواله في بناء فلسفتهم[2].

وأخذ هذا التيار يُظهر مخالفته للَّاهوت الكنسي بشكل بارز، ويدعو إلى التمرد على الكنيسة؛ لأن قدرًا من النظريات الرشدية تخالف ما كانت عليه الكنيسة من آراء؛ كالقول بقِدَم العالم، والقول بنفي علم الله بالجزئيات، والقول بالعقل الكلي، والقول بأن الكون لا يخضع للعناية الإلٰهية!!

واستمر التيار الرشدي يزداد في قوته، وأخذ ينفذ في أعماق الفكر المسيحي، وبات تيارًا كبيرًا، ولكن أتباع ابن رشد في حِدَّة مخالفتهم للفكر المسيحي، كانوا على صِنفين:

أما الصنف الأول: فهم من اقتنع بأفكار ابن رشد الفلسفية، ولكنه ما زال مقدِّسًا للعقائد الكنسية، فحاول أن يجمع بين الفكرين، فاستمسك بنظرية فلسفية شهيرة، هي نظرية «الحقيقة المزدوجة»، ويُقصد بها: أن الشيء قد تكون له حقيقتان منفصلتان؛ إحداهما عقلية والأخرى دينية، ويكون لكل حقيقة منهما حكم خاص، باعتبار الصحة التي بنيت من خلالها؛ فالحكم بصحة إحداهما لا يعني بطلان الأخرى، وكذلك العكس، ونسبوا هذا القول إلى ابن رشد[3].

ومن أشهر من تبنى هذا القول، الفيلسوف «سيجر البرابانتي»؛ فقد آمن

---

(١) انظر: مختصر تاريخ الكنيسة، أندرو ميلر (٢٧٦)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٢/ ٢١١، ٢١٢)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٤٢ ـ ٤٣).

(٢) انظر في أثر ابن رشد: معالم تاريخ الإنسانية، هربرت ويلز(٣/ ٨٠٥)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٠٤، ١٠٦)، وتاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فيشر (٢/ ٢٦٨).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات (١٨٣، ٨)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٠٦، ٢١/ ٢٩)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (٦٧)، وتاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، جونو بوجوان (١٣٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٢)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (١٦٣).

بالحقيقة الدينية بوصفه مؤمنًا، وأيقن بالحقيقة الفلسفية بوصفه فيلسوفًا، وهو إنما قال بذلك ليَسلم من محاكمة الكنيسة.

وأما الصنف الثاني: فهو من اقتنع بنظريات ابن رشد، وهاجم العقائد الكنسية، ووجَّه إليها نقدًا عنيفًا باعتبارها عقائد باطلة مخالفة للعقل(١).

وأضحى التيار الرشدي يشكِّل خطرًا حقيقيًّا على الفكر المسيحي، وزلزل عقائد كثير من الطلاب في الجامعات، ويفسر ذلك الخطرَ مقدارُ الهجمة المضادة له؛ فقد أكثر علماء المسيحية من التأليف ضد التيار الرشدي، وأصدرت الكنيسة عددًا من البيانات تحرِّم فيه النظريات الرشدية، وتحذر منها، ومن أخطارها(٢).

واستمر التيار الفلسفي في توجيه النقد إلى الكنيسة حتى انقضت العصور الوسطى، وظهر فلاسفة آخرون قاموا بنقد الكنيسة في عقائدها، وهاجموا البابوية في أنظمتها وقوانينها، ومن أشهرهم: الفيلسوف الفرنسي أوكهام (١٣٥٠م)؛ فإنه تبنى المذهب الاسمي في الكليات، وزاد على ذلك إنكاره الاستدلال العقلي والتجريبي، وبنى تصوراته الفلسفية على الحدس فقط، وجعل المعرفة راجعة إلى أمور ذاتية محضة؛ ولأجل هذا انتقد كل الأدلة العقلية التي أقامها الفلاسفة قبله على وجود الله، وألَّف كتابًا في نقد العقائد الكنسية أسماه: «مائة لسان»، توصل فيه إلى أن كثيرًا من العقائد تؤدي، منطقيًّا، إلى نتائج سخيفة لا تُحتَمل، وطالب بالرجوع إلى الوحي المتحقق في الكتاب المقدس لمعرفة الحقائق، ولم يجعل للعقل في معرفتها سبيلًا، وانتقد عصمة البابوات، وطالب بمحاكمة أقوالهم إلى الكتاب المقدس(٣).

إلَّا أن تلك الظواهر لم تَلْقَ نجاحًا واسعًا في الأوساط الغربية؛ لقوة محاربة الكنيسة لها، وعدم اشتداد الدوافع التي تشد من عضدها، ومع ذلك، فقد اشتد نشاطها وقَوِيَ وجودُها في عصر النهضة، وهو المدة الزمنية التي تشمل

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (١٧/ ١٠٢).

(٢) انظر تفاصيل موقف الكنيسة من فلسفة ابن رشد: ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، زينب الخضري (٥٠ ـ ٧٧)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (٨٩ ـ ٩٠).

(٣) انظر في تفاصيل ما يتعلق بأوكهام: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢٣/ ١٤١ ـ ١٤٨)، وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٦٣ ـ ٦٥)، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم (١٠٠ ـ ١٠٢)، وفلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمٰن بدوي (١٨٢ ـ ١٨٩).

القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادي[1]، فإن هذا العصر يعدُّ في نظر كثير من المؤرخين مقدمةً هامة للتطورات التي وقعت في العصر الحديث، وتمهيدًا أساسيًّا لها، ويمثل انبعاثًا حقيقيًّا، عميق الأثر، ساعد بشكل فاعل في تشكيل كثير من الاتجاهات الفكرية والدينية والسياسية، وقد وصف المؤرخ رونالد سترومبرج ذلك بوصف لطيف قال فيه: «قدَّم عصر النهضة للإنسان الأوروبي وجباتٍ فكريةً خيالية، في تنوعها ودسمها»[2].

ومن أهم الظواهر الفكرية التي كان لها أثر بالغ في ظاهرة نقد الدين، حركة «الإنسانيون»، ويقصد بها في مرحلة عصر النهضة: التيار الفكري الذي اتجه إلى الدراسات الإنسانية والأدبية، وسعى إلى إحياء العلوم اليونانية والرومانية في الفكر المسيحي، واعتقد بأنها كفيلة بتحقيق العقلانية، والخروج من مأزق الخرافة والركود الفلسفي[3]، ويطلق عليه في بعض الموارد: المذهب الإنسي، أو الإنسية.

وقد ابتدأ ذلك الاتجاه في التشكل منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وأخذ في التطور حتى بلغ أَوْجَ قوته في القرن الخامس عشر، وأخذ يأخذ اسمًا خاصًّا، وتتشكل لدى المنتمين إليه رؤية متقاربة من الأحداث والقضايا.

وانتشر المذهب الإنساني في بقاع كثيرة من القارة الأوروبية، فشكَّل حضورًا هامًّا في إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، وإيطاليا وغيرها من البلدان، وكان له حضور مؤثر فيها.

ولم يكن رموز هذه الحركة في مرحلة عصر النهضة من المنخرطين في نقد أصل الأديان، وإنما كان نقدهم مرتكزًا على العقائد الكنسية، والانحرافات العقدية والسلوكية التي كانت فيها، ولكن حركتهم أدت إلى تقوية جانب ظاهرة نقد الدين، وإضعاف جانب الأديان، المتمثل في الكنيسة في تلك المرحلة.

---

(١) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق (١٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٠)، وانظر في قيمة عصر النهضة: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/١٩)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٦٧).

(٣) انظر في تعريف هذا الاتجاه وأثره: تاريخ الكنيسة، جون لوريمر (٤/ ٧٠ ـ ٨٦)، وتشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (٢٢)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سرتومبرج (٢٩ ـ ٣١)، المعجم الفلسفي، مراد وهبة (١١٠)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٣٤).

ومع بزوغ شمس العصر الحديث في الفكر الغربي مع القرن السابع عشر وما بعده، أخذت معالم ظاهرة نقد الدين تبرز للأعين، وطفقت مظاهرُها ورسومها تنتشر في الأجواء الفكرية بشكل سريع جدًّا، وكلما تقدم الزمن ازدادت انتشارًا وظهورًا وتداخلًا في المشاهد، حتى أضحت ظاهرة واسعة الانتشار فسيحة الأرجاء.

ومن خلال استعراض مناهج وطرائق الدارسين والمؤرخين في توضيح معالم ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، نجد أنها مختلفة ومتنوعة جدًّا، وكلٌّ يسلك فيها طريقة تناسب مسلكه البحثي، ويمكن دراسة ظاهرة نقد الدين واستعراض معالمها وتشكلاتها بعدة طرق:

الطريقة الأولى: من خلال البلدان المختلفة؛ بحيث يقوم الباحث بدراسة ظاهرة نقد الدين في كل بلد بخصوصه، ويكشف عن معالمها، ويحدد أعلامها المؤثرين، وجهودهم في نصرة مواقفهم.

الطريقة الثانية: من خلال الشخصيات المكونة للظاهرة؛ بحيث يقوم الباحث برصد أهم الأعلام والشخصيات، التي كان لها أثر بارز في الثورة ضد الدين، سواءٌ كانوا من الفلاسفة، أو الأدباء، أو العلماء أو غيرهم، ويكشف عن جهودهم وأعمالهم.

الطريقة الثالثة: من خلال المراحل التاريخية؛ بحيث تقسم المدة الزمنية التي يشملها وصف العصر الحديث ـ وهي ثلاثة قرون ونَيِّفٌ ـ ويُخصص لكل قرن منها حديث خاصٌّ يحدد فيه معالم ظاهرة نقد الدين وتشكُّلاتها، وتحركاتها، ورجالاتها.

والطريقة التي اعتُمدت في هذا البحث لعرض تشكلات ظاهرة نقد الدين، تجمع بين وصفين:

الأول: اعتماد التقسيم على حسب القرون؛ فيبدأ الحديث بالقرن السابع عشر، ثم يَعقُبه القرن الثامن عشر، ثم يتلوه الحديث عن القرن التاسع عشر، ثم يختم الاستعراض بالجزء الأول من القرن العشرين، وقد سلك هذا التقسيم عدد كبير من المؤرخين للفكر الغربي، وهو أنسب شيء لدراسة ظاهرة نقد الدين؛ لأن كل قرن من تلك القرون تميز بخاصية متعلقة بظاهرة نقد الدين ليست لغيره.

وفي اعتماد هذه الطريقة، لا بد من التنبيه على أمرين هامَّين نبَّه عليهما عدد من المؤرخين؛ **أما الأول**: فإن الفصل بين المراحل والقرون عَسِرٌ جدًّا؛ لأن تطور الفكر لا يخضع لمسيرة السنين وانتقالاتها، وعليه فالفصل بين تلك القرون يكون على جهة المقاربة والتقريب، وليس على جهة الدقة والجزم. **وأما الثاني**: فإن إطلاق الأوصاف العامة على القرن، ليس إطلاقًا مطابقًا وجازمًا، وإنما هو مقارب؛ لتعدد المعالم الفكرية والاجتماعية في كل قرن، وتشعُّبِها وتشتتها[1].

والثاني: التركيز على الوصف الإجمالي لحالة نقد الدين في كل قرن، وتحديد أهم التشكلات والتطورات لظاهرة نقد الدين في كل قرن بخصوصه، بحيث يركز في تلك التشكلات على أهم الرسوم والمعالم التي تكوَّنت فيه، وعلى أهم المظاهر الاجتماعية والفكرية التي كان لها أثر بالغ في تأجيج وَهَجِ تلك الظاهرة.

وبناءً على ذلك، فإن هذا الفصل سيكون مخصصًا للكشف عن ثلاثة أمور أساسية، وهي:

الأمر الأول: تشكُّلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر.

الأمر الثاني: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر.

الأمر الثالث: تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر.

---

(١) انظر في تأكيد هذين الأمرين: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٦ ـ ١٧، ٢٠٢).

الأمر الأول

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر

يعد القرن السابع عشر، عند كثير من المؤرخين، فاتحةَ العصور الحديثة في الفكر الغربي، وبوَّابته الرئيسة التي وَلَجَ منها إلى تطوراتها المعاصرة، وتخلَّص فيها من روح العصور الوسطى، ونفض ركامها المتكدس، وهو عصر خصب ومتنوع جدًّا في معارفه وعلومه.

وقد أُطلقت عليه ألقاب كثيرة، منها: لقب «عصر العقل»؛ لكون البحث الفلسفي أخذ يعتمد فيه على العقل كثيرًا، وظهر فيه عمالقة المدرسة العقلية؛ كديكارت وسبينوزا وليبنتز، وغيرهم. ومنها: لقب «عصر المناهج»؛ لكونه شهد اهتمامًا كبيرًا من المفكرين الكبار بالمناهج وصناعتها، وقد شُيدت فيه أكبر المناهج الفلسفية وأضخمها؛ فشُيِّد فيه المنهج التجريبي على يد فرنسيس بيكون، والمنهج العقلي على يد ديكارت، والمنهج المادي على يد توماس هابز. وأطلق عليه بعض المؤرخين: «عصر التباينات الكبرى»؛ لأن أوروبا في حينه، كانت تعيش حالة من الانقسامات والاستقطابات الرهيبة، بين التيارات الفكرية والسياسية المتصارعة[١].

وقد شهد هذا القرن تغيرات كبيرة وعميقة، في طريقة التفكير، والتناول الفلسفي والعلمي، وظهرت فيه أسماء من أعظم الأسماء الفلسفية والعلمية، المؤثرة في الفكر الغربي، واكتُشفت فيه أعظم الاكتشافات التي كان لها الأثر البليغ في تغيير خارطة المعرفة الغربية، وأَحدَثت فيه انقلابًا كبيرًا في جميع

---

(١) انظر في ألقاب القرن السابع عشر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر(٤٠)، وعصر العقل (القرن السابع عشر)، ستيوارت هامبشر (١٤).

مجالات الحياة، وفي وصف هذا القرن يقول برتراند رسل: «تجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء، ويسجل أبرز تقدُّمٍ منذ أيام اليونان»[١].

حالة نقد الدين في القرن السابع عشر:

مع أن الكنيسة قد تلقَّت ضربات قوية، وأخذت هيمنُتها تضعف، وسلطتها تَذبُل، إلَّا أنها ما زالت محتفظة بتماسكها وشيء من هَيبتها، وقد قامت في هذا القرن بتعذيب عدد من مخالفيها، وإحراق بعض الخارجين عن قانونها بالنار[٢].

وقد حَظِيت القضايا الدينية بحضور كثيف في الأوساط الفكرية والفلسفية في هذا القرن، وظهر الاهتمام الشديد والمستمر بتلك المسائل لدى أكبر الفلاسفة المفكرين فيه، ودارت حولها حوارات عنيفة، ونقاشات حادة، ولكن ذلك الحضور لم يكن دائرًا ـ في أغلبه ـ حول إثبات، أو نفي وجود الله، ولا حول صحة الأديان وبطلانها، وإنما كان يدور ـ في أغلبه ـ حول الأدلة الدالَّة على وجود الله، وتحديد نوعها، وضبط العلاقة بين الخالق وبين الكون المخلوق، وحول طبيعة الأديان وعلاقتها بالعلم والتطور[٣].

ومع ذلك، فقد شهد هذا القرن حالات قوية من النقد للدين والثورة عليه؛ فقد ظهرت فيه مشاهد عديدة تَصْبُو إلى الاعتراض على فكرة الدين، وتحث على النفرة منه.

وفي وصف ذلك يقول بيل في سنة ١٦٨٦م: «إن هذا العصر الذي نعيش فيه، يحفل بأحرار الفكر الربوبيين، ويدهش الناس لكثرة عددهم»[٤]، وقال نيكولا: «ليكن معلومًا أن الهرطقة الكبرى في العالم، ليست الكالفينية ولا اللوثرية، بل الإلحاد»[٥]، وقالت الأميرة بالاتين في سنة ١٦٩٩م: «قلَّ أن تجد الآن شابًّا لا يشتهي أن يكون ملحدًا!»[٦].

---

(١) تاريخ الفلسفة (٣/ ٥٦،٧١)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٤٢).
(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣١/ ٨٨).
(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٩٠).
(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣١/ ١٣٤).
(٥) المرجع السابق (٣١/ ١٣٤).
(٦) المرجع السابق (٣١/ ١٣٥)، وانظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٧٦).

فهذه البيانات من بعض رجال ذلك العصر، تدل على وجود كثيف لظاهرة نقد الدين، وعلى انتشار كبير لها، ومع ذلك، فإن القرن السابع عشر يعدُّ أقل قرون العصر الحديث وجودًا للمظاهر الناقدة للدين وأضعفها قوة، فقد ظلت القضايا الدينية؛ من الإيمان بوجود الله، والتصديق بالنبوات والمعجزات، راسخةً وثابتة لدى كثير من المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء[1].

ولم تتميز فيه التيارات الناقدة للدين، ولم ينفصل بعضها عن بعض، ولم تُحرَّر فيه المصطلحات الخاصة بكل تيار؛ فقد كان مصطلح الإلحاد يطلَق على كل ناقد للدين، سواء كان منكرًا لوجود الله، أو متشككًا فيه، أو مقِرًّا به، ولكنه منكر للنبوات فقط[2].

وكان الظهور الأبرز فيه للتيار الربوبي، الذي يؤمن بوجود الله ولكنه مُنكِر للأديان ولإمكان النبوة، وأما التيار المنكر لوجود الله، فمع وجوده القليل، فقد كان يتخفى ولا يستطيع أن يعلن آراءه[3].

أهم مشاهد نقد الدين في القرن السابع عشر:

ويمكن أن نجمل أهم التشكلات الممثلة لظاهرة نقد الدين في القرن السابع عشر في المشاهد التالية:

المشهد الأول: اشتداد المذهب المادي:

وهو المذهب الذي يرجع كل الوجود إلى المادة، وينكر كل ما عداها، ويحصر طرق المعرفة في طريق الحس فقط[4]؛ وقد كان لهذا المذهب وجود في سائر المراحل التاريخية، إلا أنه شهد تحركًا واشتدادًا في القرن السابع عشر، بظهور عدد من الفلاسفة المرموقين المنتسبين إليه، ومن أشهر أولئك الفلاسفة: الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه «أول

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر(٨٦)، الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (٦٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، إميل برهييه (١٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٤٧).

(٤) انظر: موقف من الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦)، وموسوعة الفلسفة، جميل صليبا (٢/٣٠٦).

فليسوف، وربما أعظم فيلسوف ماديٍّ في عصورنا الحديثة»[١].

وقد كان مغاليًا جدًّا في المادية، فأرجع كل شيء إلى المادة؛ فالوجود ـ في جميع نواحيه ـ عبارة عن مادة، ولا اعتبار لأي شيء إلا للأجسام المادية فحسب. وتوغل في المادية حتى فسر العلميات الذهنية في العقل الإنساني بأنها عبارة عن تحركات مادية في الدماغ، وفسر المشاعر الوجدانية؛ كالحب، والخوف، والخجل بأنها عبارة عن تحركات ذرات الجسم المادي، وليست شيئًا غير ذلك[٢]!

وكان موقفه من الدين قاسيًا جدًّا؛ فهو شديد الذم له، ويكاد يكون الفيلسوف المشهور الوحيد، الذي هاجم الأديان هجومًا صريحًا في القرن السابع عشر؛ فقد أكد على أن الدين خرافة اخترعها الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل الحقيقية، وخلطهم بين الأحلام والعالم الحقيقي، وجعل الدين نتيجة لما يخافه الناس ويهابونه[٣]!!

وأما وجود الله؛ فقد اختلف الباحثون كثيرًا في تحرير موقفه منه، وهو من أكثر الموضوعات المتعلقة بتوماس هوبز، التي وقع فيها الاختلاف والاضطراب، وذهب أكثر معاصريه إلى وصفه بالإلحاد، ولكن هذا لا يعني أنه منكر لوجود الله بالضرورة؛ لكون لفظ الإلحاد في عصره لم يتمحض في الدلالة على ذلك المعنى، وإنما كان شاملًا لكل أنواع النقد للدين، ولكن بعض أتباعه، ممن جاء بعده، يعده من المنكرين لوجود الله، وروَّجوا القول بأنه ممن لا يؤمن بوجود الله؛ سعيًا منهم في تقوية موقفهم الإلحادي.

وذهب عدد من المؤرخين إلى أنه لم يكن منكرًا لوجود الله حقيقةً، ولم يصرح بذلك، وإنما ذهب إلى أنه لا يمكن للفلسفة إدراكُه، ولا الاستدلال على وجوده، وأن البحث في وجود الله وطبيعته، ليس من الموضوعات التي تندرج

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديث، وليم كلي رايت (٨١)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٦٧).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٨٤ ـ ٨٦)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٣١).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٩٠ ـ ٩٢)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٥٥٩)، وتوماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام (٤٠٢ ـ ٤٠٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٧٦).

ضمن موضوعات الفلسفة[١].

ومع ذلك، ظل عبر العصور التي جاءت بعده رمزًا للإلحاد، حتى إن نعت الهوبزيين يُستخدم في وصف الماديين والملحدين[٢].

المشهد الثاني: حضور المذهب الشكِّي:

وهو المذهب الذي يؤكد على أن المعرفة اليقينية الكلية، أمر لا سبيل إلى بلوغه، وأن غاية ما يمكن للعقل الإنساني الوصول إليه، هو المعرفة الاحتمالية الشكية[٣].

وقد ظهر هذا التيار قديمًا في الفكر اليوناني، وما زال يتكرر ظهوره عبر مراحل التاريخ الفلسفي، ولكنه نشط في القرن السادس عشر، وحقق انتشارًا كبيرًا في أوائل القرن السابع عشر، وظهر الشك البيروني ـ نسبة إلى بيرون أحد أشهر الشُّكَّاك في الفكر اليوناني ـ على يد مونتانبي (١٥٩٢م)، وأخذ ينتشر في الأوساط الفكرية، وظهرت شخصيات قوية قامت بتدعيمه في القرون المتلاحقة، وبات يشكل خطرًا على العقائد الدينية، وبدأ أتباعه يشكِّكون في الأدلة الدالة على وجود الله، ويقدحون في دلالتها، ويُثيرون الشكوك حول صحة الأديان، وسلامة بنيانها وشرائعها من القوادح[٤].

وأكدوا على أن الفلسفة لا تستطيع أن تُثبت إلهًا حقًّا، ولا عناية إلهية للكون، ولا بعْثًا، ولا خلودًا، وكان لنشاطهم أثر بارز على الفلسفة الحديثة. ويؤكد جيمس كولينز ذلك الأثر، فيقول: «لقد أثرت الطريقة التي وضعها مذهب الشك في مشكلة الله تأثيرًا عميقًا على دور الإله في مذاهب الفلسفة الحديثة»[٥]، وأدت إلى تضاؤل الثقة في البراهين المقامة على وجود الله، وفي صحة الوحي

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٢٢ ـ ٢٣)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (٧٩)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٠٦).

(٢) انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٠).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٤٠٢).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٥٨ ـ ٨٤)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٥٣ ـ ٥٤)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٢٩ ـ ٣٠).

(٥) الله في الفلسفة الحديثة (٥٧).

والدين المسيحي بشكل كبير جدًّا[1]، ويعد هذا الاتجاه أقوى مَن «زوَّدَ عصر التنوير بمنهج نقدي في حملته على المؤسسات الدينية، والاجتماعية، والتقليدية»[2].

ونتيجةً لقوة التيار الشكي وحضوره، سعى عدد من كبار فلاسفة القرن السابع عشر، من الاتجاه العقلي والتجريبي، للتصدي لاحتجاجاته، وقدَّموا حلولًا فلسفية متعددة، ومختلفة باختلاف المرجعية الفلسفية لكل فيلسوف، وكلُّها تتَّحد في التأكيد على إبطال مذهب الشك، وإثبات إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية.

المشهد الثالث: اشتداد النقد العالي للكتاب المقدس:

ما زال الفكر المسيحي يشهد، عبر مراحله التاريخية، مشاهدَ نقدية للكتاب المقدس، يقوم بها بعض المفكرين المنتسبين للمسيحية، ولكن مع مطلع القرن السابع عشر، بدت دراسة الكتاب المقدس تعرف منعطفًا جديدًا، وتشهد صورة مختلفة في النقد، تتمثل في ظهور مناهج جديدة، مع وضوحٍ وقوة وصراحة في النقد، والتحليل والأحكام.

وممن قام بنقد الكتاب المقدس في هذا القرن: تشارلزبلاونت ١٦٩٣م، وهو من أتباع الدين الطبيعي ـ الذي يؤمن بوجود الله وينكر النبوات ـ وقدم أعمالًا متعددة، سعى فيها إلى التشكيك في صحة الكتاب المقدس، وإثبات أنه كتاب مكذوب مفتعَل لم ينزل من عند الله[3].

وممن قام بنقد الكتاب المقدس في هذا القرن أيضًا: ريتشارد سيمون (١٧١٢م)؛ فقد ألَّف كتابًا أسماه «التاريخ النقدي للعهد القديم»، وقد وُصف كتابه بأنه «ألقى ظلالًا كثيفة من الشك في الأصل الموسوي لأسفار موسى الخمسة»[4]، انتهى فيه إلى أن الكتاب المقدس لم يكتبه شخص واحد، وإنما اشترك في كتابته أشخاص مختلفون، وأكد على أن العهد القديم لا يمكنه أن

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٥٥).

(٢) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٥٩).

(٣) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١١٧ ـ ١١٨).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (١٧٣).

يكون كتَبَه موسى، وأنه كتاب تتابع عليه التحريف والتبديل على مَرِّ العصور[1].

ومن أشهر الشخصيات التي قامت بنقد الكتاب المقدس في القرن السابع عشر، الفيلسوف الشهيرسبينوزا (١٦٣٢م)، في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ويعد نقده من أقوى وأعمق ما نُقد به الكتاب المقدس في تلك المرحلة، وهو بنقده هذا، يعد مؤسس القنبلة الضخمة التي انفجرت في وجه ثبوت الكتاب المقدس، وكشفت عن فقدان الاتساق بين نصوصه، وانعدام الانضباط في مضامينه، وزعزعت صدقه في نفوس الناس، وقد عدَّه بعض الدارسين مؤسسَ ما يسمى بالنقد الأعلى[2]، وهو النقد الذي يقوم على فحص الكتاب المقدس من كل جهاته؛ اللغة التي كُتب بها، وهُوية كُتَّابه، وتاريخ كتابته، ومكانها، ومصير النُّسَخ التي كتبت[3].

وقد سار نقد سبينوزا للكتاب المقدس في مسارين متوازيين؛ **أما المسار الأول**: فهو نقد ثبوت ألفاظ الكتاب المقدس، فقد ابتدأ بالعهد القديم، وبرهن على أن الأسفار الخمسة ـ سِفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية ـ والأسفار الأخرى، ليست صحيحة، ولا ثابتة، ولم يكتبها موسى ﵇، ولا أتباعه!! وقام بدراسة مفصَّلة لإثبات ذلك، وأقام أدلة تاريخية عديدة من نصوص الكتاب المقدس نفسه، كشف من خلالها عن التناقضات الكثيرة بين نصوص الكتب المقدسة، ودلَّل بذلك على أن إسناد تلك الكتب منقطع، لم يكتبها رسول معصوم[4].

وبعد دراسة مطولة للعهد القديم، خلص إلى نتيجة مهمة لخَّصها بقوله: «يبدو واضحًا وضوحَ النهار، أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة»[5].

ثم عَرَّج بعد ذلك على العهد الجديد، وأكد ـ بعد دراسة نصوصه ـ النتيجةَ

---

(١) انظر: اتجاهات نقد العهد القديم، محمد خليفة حسن (٩٢).

(٢) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٧٩).

(٣) انظر في تعريف النقد العالي، وغيره من مناهج النقد الأخرى: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، يوسف الكلّام (٢٣ ـ ٥٢).

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسية، اسبينوزا (٢٧٩ ـ ٢٨٠).

(٥) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا (٢٧١).

نفسَها؛ فقال: «الواقع أن الكتب المقدسة ليس لها مؤلِّف واحد، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي عمل عدد كبير من الناس، ذوي أمزجة مختلفة، عاشوا في عصور مختلفة»[1].

وبعد إثباته لتحريف نصوص الكتاب المقدس، وإثبات وقوع التبديل فيه، خلص إلى أنه لا سلطة له على البشر، ولا يصح أن يكون مرجعًا لهم؛ لكونه فاقدًا للمصدر الإلٰهي[2].

وأما المسار الثاني: فهو منهجية تفسير الكتاب المقدس؛ فقد حذر سبينوزا من الفَهم الحرفي لنصوص الكتاب المقدس، ومن الاعتقاد بأن ألفاظه دالَّة على معنى محدَّد يجب البحث عنه والأخذ به، ودعى إلى منهجية أخرى في فهم النصوص المقدسة، تتلخص فيما أسماه: «المنهج التاريخي»، ويعني به: أن النصوص المقدسة ليست متضمنة لمعانٍ مطلقة متجاوزة للتاريخ، وإنما هي عبارة عن مجازات واسعة، يجب فَهمُها على حسب اختلاف الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة بالشخص[3]، وأكد على أن تفسيرًا لا يلتزم بهذه المنهجية في فهم الكتاب المقدس، فهو تفسير مرفوض وغيرُ مقبول[4].

وقد جعل سبينوزا النتيجة التي توصَّل إليها؛ من أن الكتاب المقدس لم يُكتب في مدة زمنية محددة، وأنه كتب من أشخاص مختلفي الأمزجة، مستندًا له في تأسيس منهجه التاريخي في فهم الكتاب المقدس؛ حيث يقول: «مثلما أن الكتاب المقدس قد وُضع من قبلُ على قَدْرِ أفهام العامة، فإن لكل شخصٍ الآن الحقَّ في أن يُكَيِّفه حسب معتقداته الخاصة، إذا كان يرى في ذلك وسيلة لطاعة الله»[5].

وقد كان لنقد اسبينوزا للكتاب المقدس وقعٌ كبير، وأثر بليغ في زمنه، «فما ظهرت الرسالة ـ رسالة في اللاهوت والسياسة ـ حتى احتج مجلس كنيسة أمستردام لدى رئيس الدولة في هولندا على السماح بتداول مثل هذا الكتاب

(١) المرجع السابق (٣٥٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣٢٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢٤٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢٤٦).
(٥) المرجع السابق (٣٥٦).

المملوء بالهرطقة في دولة مسيحية»[1]، وذكر ليبنتز أن نقد اسبينوزا، وسيمون للكتاب المقدس، سيدمر المسيحية[2]!!

ولم يتوقف النقد التاريخي للكتاب المقدس عند سبينوزا، وإنما استمر في كل المراحل اللاحقة، بل اشتد وجهة النقد، وظهرت كتابات كثيرة تسلك الطريق نفسه في نقد الكتاب المقدس؛ ففي القرن الثامن عشر، اشتدت الهجمة على الكتاب المقدس، ومن أشهر وأقوى من قام بذلك، الفيلسوف الفرنسي «فولتير»، وكان نقده أوسع وأعمق، وأكثر تفصيلًا مما قام به اسبينوزا، مع اتفاقه معه في النتيجة[3]، وأما القرن التاسع عشر؛ فظهرت فيه أهم وأخطر الدراسات النقدية المتعلقة بالكتاب المقدس، وخاصة مع تيار اليسار الهيجلي[4].

وتعد نظرية اسبينوزا في المنهج التاريخي، من أقوى الجذور التاريخية التي قامت عليها النظريات الحديثة في فهم النص، تلك النظريات التي تنطلق من أن النصوص الدينية وغيرها، ليس لها معنى محدد يجب البحث عنه والأخذ به، وإنما هي عبارة عن شفرات مَجَازية، تختلف مدلولاتها باختلاف الظروف الاجتماعية، والثقافية المحيطة بالقارئ[5].

المشهد الرابع: تجاوزات الفلاسفة المؤمنين:

كان أكثر الفلاسفة في القرن السابع عشر مؤمنين بوجود الله، وبصحة الأديان، بل كانوا مُنتَمِين إلى المسيحية واليهودية في الجملة، وكان بعضهم متدينًا جدًّا، ولكن كانت لهم مواقف فلسفية دعمت التيار الناقد للدين، وساعدت على قوته وانتشاره، وقدَّمت له مبررات ساندت عداءه للدين، وفتحت له منافذَ واسعة على ساحة الأديان، ويمكن الكشف عن صورة هذا الأمر، من خلال

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٤/١١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٤/١١٨)، وانظر أيضًا: سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٥ ـ ١٧٦).

(٣) انظر في تفصيل نقد فولتير: أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، نعيمة إدريس (١٣٧ ـ ١٧٢).

(٤) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٦ ـ ٢٩٧)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (٢/٢١٣).

(٥) انظر: سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٦).

الوقوف مع ثلاثة من أهم فلاسفة القرن السابع عشر، وهم: ديكارت، واسبينوزا، وجون لوك.

أما ديكارت (١٦٥٠م)؛ فهو من أشهر فلاسفة العصر الحديث، بل هو مؤسس الفلسفة الحديثة، وكان مسيحيًّا كاثوليكيًّا متدينًا جدًّا، وكان حريصًا على إظهار الموافقة للرهبان، وعدم الظهور بمظهر المخالف لهم؛ ولأجل هذا أهدى إليهم كتابه الشهير «التأملات»[١]، ومع ذلك، فقد أسس لنظريات فلسفية عديدة، ساعدت على توغل التيار الناقد للدين، وقدَّمت له مستندًا فلسفيًّا يبرر بها مواقفه.

فمن أشهر ما عُرف به ديكارت، تحريضُه على المنهج الشكِّي، الذي يسعى إلى الشك في كل شيء، حتى في الحواس، ومع أن ديكارت حاول الوصول إلى اليقين من خلال شكِّه المنهجي، وأقام الأدلة على وجود الله، إلَّا أنه لم يقدم الضمانات الكافية التي تَحُول دون استغلال نقاد الدين لموقفه ذلك. وبالفعل، فقد قام عدد منهم باستغلال مبدأ ديكارت في الشك المنهجي في تقوية هجومهم على الدين، ومن أولئك الناقدين: بيير بايل؛ فإنه قام بدراسة نقدية للعقيدة المسيحية، ودعا إلى الإلحاد، واعتبر الأديان ضربًا من الأساطير، وأقام حججه على مبدأ الشك الديكارتي[٢].

ومن مواقف ديكارت التي كان لها أبلغ الأثر في تدعيم التيار الناقد للدين: قوله في ثنائية الوجود؛ فقد انتهى إلى أن الوجود منقسم إلى عنصرين، مادي وعقلي، وأن هذين العنصرين مختلفان أشدَّ الاختلاف، وانتهى إلى أن الله تعالى أنشأ الحركة في العنصر المادي بصورة غير قابلة للتغيير أبدًا، ولأجل هذا الرأي، أنكر التدبير الإلٰهي للكون بعد أن خلقه، وهذا الموقف مُعارِض للأديان، وكان أحدَ الأسباب التي دَعَت الكنيسة إلى أن تسعى لمنع كُتُبِه، وحَظْرِها من البيع[٣].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، إميل برهييه (٦٧)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (١٨٩)، وعصر العقل (فلاسفة القرن السابع عشر) (٨).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٧٥)، وديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (١٨٢).

(٣) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (١٠٥ ـ ١٠٧)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٧٥)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢١٥).

وفي الكشف عن أثر هذا الأصل على تدعيم الموقف المادي المعادي للأديان، يقول برتراند رسل: (إن النزعة الحتمية الصارمة، التي يتّسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادي: الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)[١].

وقد تنبَّأ قبله بعض مفكري القرن السابع عشر بذلك؛ فقال باسكال في خطراته، مبيِّنًا خطر مواقف ديكارت على الدين: «لا أستطيع أن أغفر لديكارت أنه كان يدور في فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغني عن الله، لكنه كان مضطرًا حينًا ما، أن يجعله يغمز العالم بغمزة من طرف السبابة، وكأنه بعد ذلك لا يدري ما هو صانع بالله»[٢]، وقد استغل المادِّيون بالفعل هذه النظرية، وصيروها لهم تُكَأَةً في الثورة على الدين ونقده[٣].

ومن آثار الاتجاه العقلاني الديكارتي: ظهور حركة «أحرار الفكر» في فرنسا في القرن السابع عشر، وإذاعتُهم موضة جديدة، هي عدم التصديق بالوحي وعدم الاكتراث بالإيمان، والاعتماد على النور الفطري الذي دعا إليه ديكارت، تلك الموضة التي وصفها بوسيه بأنها وباء العصر، والتي أشارت إليها دوقة أورليات بقولها: «لم نعد نجد واحدًا من شباب العصر لا يريد أن يكون من الكفار»[٤].

ويقول بول هازار في بيان أثر فلسفة ديكارت وطريقته في الدفع إلى الثورة على الأديان: «لقد حملت الفلسفة الديكارتية إلى الدين سندًا قيِّمًا جدًّا في البدء، لكن هذه المدرسة خاصة، تحمل في طيَّاتها مبدأ الإلحاد، سيظهر مع الوقت، ويؤثر ويعمل ويُستعمل ليزعزع الإيمان، كان المذهب الديكارتي يوفر اليقين والطمأنينة، ويقترح للشك إثباتًا مدوِّيًا... ولكن اتركوا الأيام تمرُّ لبعض

---

(١) حكمة الغرب (٢/ ٧٥)، وانظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢١٠)، وآفاق الفلسفة، فؤاد زكريا ـ نقلًا عن تاريخ المادية لألبرت لانجه (١٩٥).

(٢) ديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٧).

(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٨٨)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٥١).

(٤) انظر: ديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين (٣١٥)، وانظر مزيدًا من آثار فلسفة ديكارت في نقد الدين: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٤)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (٦٠)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣٣٥).

الوقت، وسترون إلى أي مدى ستوصل نتائج الفكر الديكارتي، ستندهشون كثيرًا إذا ما عاد ديكارت اليوم إلى العالم، أعتقد أنكم سترون فيه أشد أعداء المسيحية إخافةً»[1].

٢ ـ وأما اسبينوزا (١٦٣٢م)؛ فهو أيضًا من أشهر فلاسفة العصر الحديث، وكان لفلسفته آثار عميقة فيمن جاء بعده[2]، وكان من المؤمنين بوجود الله، وقد استدل على إثبات وجوده بأدلة متعددة[3]، وكان ـ أيضًا ـ مُقِرًّا بالأديان، وبصحة الوحي في الجملة، ولم يَصدر منه قول مباشر وصريح، ينكر فيه شيئًا من ذلك.

ومع إقرار اسبينوزا بذلك، إلا أن له آراءً تتناقض غايةَ التناقض مع الأديان، كانت من أقوى المستندات التي استند إليها التيار الناقد للدين.

فإنه بنى تصورًا عن الإلٰه يرجع إلى عقيدة وحدة الوجود، التي تجعْل الوجود شيئًا واحدًا، وتوحِّد بين وجود الإلٰه ووجود الكون في الحقيقة والطبيعة، وتحصر الفرق بينهما في المظاهر فقط[4]، وهذا التصور متناقض مع الأديان غاية التناقض، ومنسجم مع التصور المادي للكون.

وأما في الأديان؛ فإنه يرى أنها ليست حقائق نازلة من السماء من عند الله، وأنها ليست أمورًا تعبُّدية يلزم الأخذ بها، وإنما هي أدوات للتنظيم الاجتماعي، وترتيب الأخلاق العملية.

وأما النبوة؛ فهي عنده معتمدة اعتمادًا كبيرًا على الخيال، بل هو العامل الأكثر تأثيرًا فيها[5]، ويقرر أن النبي لا يتلقى شيئًا محددَ المعنى والمعالم من الله، ويفسر الوحي بأنه عبارة عما يفيض به خيال النبي، وهو عنده يختلف باختلاف مزاج كل نبي وخياله، وآرائه التي اعتنقها من قبل[6].

وكذلك أنكر كل المعجزات، وأكد على أن الإقرار بها، يؤدي إلى

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار(١٦٥).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٢٧)، حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٨٤).

(٣) انظر: رسالة في إصلاح العقل، سبينوزا (٧٧ ـ ٨٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١١٨).

(٤) انظر: رسالة في إصلاح العقل، سبينوزا (٨٤ ـ ٩٠).

(٥) رسالة في اللاهوت والسياسية (١٤٢، ١٤٥).

(٦) انظر: المرجع السابق (١٥٠، ١٦٨).

التشكيك في وجود الله، وإلى الإلحاد؛ لأن نُظُم الكون وقوانينه إلهيةُ الوضع، فنقضها بالمعجزات؛ يعني: نقض نظام الله[1].

وزيادةً على ذلك، أنزل من قدر النبوة، وجعل المعرفة النبوية أقلَّ شأنًا ودرجة من المعرفة الطبيعية؛ لكون الأولى تحتاج إلى علامات وأدلة، والثانية يقينية بطبعها[2].

وجمع مع ذلك، نقدَه الصريح لصحة الكتاب المقدس، وجعل ألفاظه عبارة عن مجازات لا تحمل معنى محددًا يلزم الأخذُ به، كما سبق بيانه.

وكل هذه المواقف مصادمة، ومناقضة لعقائد الأديان الكبرى؛ ولأجل هذا هاجمَتْه الدوائر المتمسكة بالدين، واعتبرته «أكثر من ظهر من الملاحدة كفرًا»[3]، وعدَّه بعض الدارسين من الملاحدة المنكرين للأديان، ولكنه متستر باللغة اللاهوتية[4]، وسعت الكنيسة إلى منع كتبه، وإلى تهييج الناس عليه، حتى بات الناس يهاجمونه في الطرق، ويتناجون في غضب فيما بينهم: «المرتد، الملحد الخائن»[5]!!

يقول لابرت دي فلتهويزن في تقييمه لمشروع اسبينوزا: «يهدم في رأيي كل عقيدة، وكل دين، يقلب جميع الأسس؛ فهو يدعو ـ خلسةً ـ إلى الإلحاد، أو يقول بإله لا يستطيع الناس أن يشعروا نحوه باحترام الألوهية، إله يخضع هو ذاته للقدر!! فلا هناك مكان للعناية، أو للمشيئة الإلهية، ولا يعود ثمة ثواب ولا عقاب»[6].

وقد أقرَّ اسبينوزا نفسُه بأن ما قرره من مواقف، يفتح الباب أمام الملاحدة، ويمكن لهم استغلاله؛ حيث يقول: «وإني لَأعترف بأن بعض الذين

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٤٧).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٢٠)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٣٣).

(٤) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٤).

(٥) انظر: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٣٤)، وانظر أيضًا: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٤/ ١١٨).

(٦) سبينوزا، فؤاد زكريا (١٧٥).

يعدون الدين عبئًا ثقيلًا عليهم، قد يستخلصون من هذه الرسالة ما يُبيح لهم ارتكاب الإثم دونما سببٍ، سوى سعيِهم وراء اللذات، وينتهون منها إلى أن الكتاب برُمَّته مَعيب محرَّف؛ ولذلك فلا سلطة له، وأنا لا أستطيع شيئًا حيالَ هذه المساوئ، نظرًا إلى هذه الحقيقة المعروفة، وهي أنه يستحيل على الإنسان أن يقول شيئًا يبلغ من الصواب حدًّا يستحيل معه تشويهه، أو إساءة تأويله»[1].

وبالفعل، فقد فرِح الملاحدة ونقَّاد الدين بمواقفه، وجعلوها تُكَأة لهم في بناء آرائهم، فإن جماعة من علماء السوفيات جعلوا قول اسبينوزا بوحدة الوجود، ذهابًا منه إلى أنه يطابق بين الطبيعة والإلٰه، وأنه بذلك ينفي أي وجود للكائنات الخارقة والخارجة عن الوجود المادي، وأنه بذلك يدعم الفهم المادي الإلحادي للطبيعة[2]، وأكدوا على أن اسبينوزا «لعب دورًا بارزًا في تطوير الفكر الإلحادي والحر في العصر الحديث»[3].

وقد جعل بعض الدارسين النقد الذي قام به اسبينوزا للكتاب المقدس، ولتصورات الكنيسة مسؤولًا عن كل نقد جاء بعده للفكرة الدينية بعمومها[4].

٣ ـ وأما جون لوك (١٧٠٤م)؛ فهو من أعمق الفلاسفة التجريبيين في القرن السابع عشر، ويعد من أقوى مَن نصر المذهب التجريبي ودافع عنه، وقد وُصف بأنه «زعيم المذهب التجريبي في العصر الحديث»[5]، وكان لآرائه الفلسفية انتشار كبير في الأوساط الفكرية، وأثرت في قطاع واسع من الفلاسفة والمفكرين[6].

وهو من المؤمنين بالله، ومن المدافعين عن وجوده ضد الملاحدة، بل هو من المؤمنين بالمسيحية، وسعى إلى الدفاع عنها، وإلى اعتناقها، وجعلها متوافقة مع مبادئ العقل، وهو ـ أيضًا ـ مقرٌّ بإمكان الوحي والمعجزات الواردة في

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (٣٣٨).

(٢) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٧١).

(٣) المرجع السابق (١٧٤).

(٤) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسية (تصدير المترجم) (١٢).

(٥) تاريخ الفلسفة الحديث، يوسف كرم (١٤١).

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/١٥٧، ١٦٥، ١٧٢، ٢٢٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٣).

الكتاب المقدس[1]، وحين دعا إلى التسامح وحثَّ عليه، أكد على أن الملاحدة ليسوا ممن يشملهم ذلك المبدأ، ودعا إلى الانتقام منهم، وإلى معاقبتهم؛ لأن الملحد ـ في نظره ـ لا يلتزم بالوعود ولا المواثيق[2]!

ولكنه مع ذلك، ونتيجةً لمذهبه التجريبي، تبنَّى آراءً كان لها أبلغ الأثر في إضعاف المواقف الدينية، وتقوية المواقف الناقدة لها، والمنكرة لوجود الله والأديان؛ فقد أنكر دلالة الفطرة على وجود الله، وعادى جميع القضايا الميتافيزيقية، فقد كتب إلى صديقه ليبنتز، يقول: «أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا العبث ـ يعني: الميتافيزيقا ـ»[3].

ومع إيمانه بالوحي، إلا أنه جعل منزلته أقلّ من منزلة الحس، وجعل المعرفة التجريبية أعلى من منزلة المعرفة الدينية، وكتب مرةً قائلًا: «لم تبقَ حاجة، أو نفع للوحي، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعية أكثر يقينًا لنتوصل بها إلى المعرفة»[4].

ولم يكتفِ جون لوك بذلك، وإنما دعا بصراحة ووضوح إلى تأسيس مجتمع مدني لا يخضع للأحكام الدينية، ولا يقوم للدولة فيه أيُّ عمل ديني، وصرح بأن السلطة الحاكمة ليس لها عمل إلا في تأمين الحاجات المدنية فقط، ولا يصح أن يكون لها هدف ديني، وانتهى إلى أن كل التراتيب المتعلقة بالحياة، لا يتدخل فيها الدين، ولا يصح إدخاله فيها[5].

ويعدُّ ـ بمذهبه التجريبي، ودعوته إليه، وحماسه في الدفاع عنه، ووضوحه في تأسيس فكرة العلمانية وتحجيم دائرة الدين ـ رائدًا من الرواد الذين يعتمد عليهم الاتجاه المعادي للأديان، وقد أكد جماعة من العلماء السوفيات، أن فلسفته «لعبت دورًا كبيرًا في ظهور وتطور التنوير الإنجليزي في القرن السابع عشر، والثامن عشر»[6]، وقد وُصف مذهبه التجريبي بأنه سيدمر المسيحية[7].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ١٦٠ ـ ١٦٢).
(٢) انظر: رسالة في التسامح، جون لوك (١١٤).
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٧٧).
(٤) تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٤٤٠).
(٥) انظر: رساله في التسامح، جون لوك (٧٠ ـ ٧٣).
(٦) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨٠).
(٧) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٦٣).

وفي الكشف عن أثر فلسفته ومذهبه في نقد الدين يقول رونالدسترومبرج: «والحق أن لوك كان رجلًا تقيًّا مسيحيًّا مؤمنًا، ولقد اعتقد أنه ليس بالإمكان البرهنة على وجود الله، بل وأيضًا على صحة الإلهام المسيحي، ولكن منهاجه وفلسفته فتحا الأبواب أمام الشك، وحيث إن تأثيره كان متحالفًا مع تأثير آخرين، ولا سيما بايل وفونتنيل والعقلانيين الديكارتيين؛ فقد أوجد للشك والشكِّية ميدانًا ليس بالضيق»[1].

ويؤكد الفيلسوف الأمريكي وليم كلي رايت ذلك الأثر، فيقول عن جون لوك: «لا شك أنه فتح الطريق أمام مؤلهة القرن الثامن عشر، الذين ذهبوا أبعد مما ذهب إليه، ورفضوا كل ما لا يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل، من حيث إنه مناقض له؛ ولذلك استبعدوا كل شيء يقوم على الوحي والمعجزات، وردوا الدين إلى ما يمكن إقامته على أسس عقلية خاصة. لقد كان لوك مبشِّرًا بفولتير، وشُكَّاكٍ آخرين، وفلاسفة ماديين في القرن الثامن عشر دون أن يقصد»[2].

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٥)، وانظر أيضًا: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٣٩٥).

الأمر الثاني

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن الثامن عشر

يعد القرن الثامن عشر، من أخطر المراحل التي مرَّ بها الفكر الغربي، ومن أعمقها تأثيرًا في مساراته المتأخرة، ومن أكثرها حيوية ونشاطًا وتنوعًا؛ فهو عصر مليء بالفِرق والجماعات الفكرية، ومزدحم بالتيارات الفلسفية المتصارعة، حتى بدا جَرّاءَ ذلك وكأنه عدة قرون وليس قرنًا واحدًا[1]، «فمع مطلع القرن الثامن عشر، يَلقى مؤرخ الفكر نفسُه إزاء عقبة تواجه كلَّ المؤرخين على مدى القرون القليلة الماضية؛ إذ يجد نفسه غارقًا وسط كمٍّ هائل من عناصر المعلومات»[2]، ويقول ج. ب. يوهل ـ أحد مؤرخي الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر ـ في وصفه: «نحن نقترب الآن من أحدث الأدوار في تاريخ الفلسفة، وهو أعظم الأدوار وأكثرها بهاءً، لا في تاريخ الفلسفة فحسب، بل في العلوم والفنون والحضارة الإنسانية بصورة عامة»[3].

وقد لُقب القرن الثامن عشر بألقاب عديدة، منها: «عصر الأنوار»؛ لأنه شهد نشوء حركة التنوير فيه، ونموها وتطورها. ومنها: «عصر النقد»؛ حيث ظهرت فيه روح النقد بشكل كبير ومكثَّف للغاية. ومنها: «عصر الشك»؛ لكثرة مظاهر الشك فيه، وانتشاره بين المتدينين وغيرهم، ولكونه شمل كل المنظومات الفكرية والفلسفية القديمة. ومنها: «عصر العقل»؛ لاحتفاء الناس بالعقل فيه، واستغنائهم به عن كل المصادر الأخرى، وجعلِه المقدَّمَ والحاكم على كل شيء.

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) فرانكلين باومر (١٢).

(٢) تكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/ ١١٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٧٤)، وانظر في وصف القرن الثامن عشر: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٠٧ ـ ٢٠٩).

ومنها: «عصر السعادة»؛ لكونه شهد اهتمامًا كبيرًا بالسعادة، والبحث في مفهومها ووسائلها وأشواقها. ومنها: «القرن الفلسفي»؛ لكون الاشتغال بالفلسفة فيه أصبح همًّا مشتركًا بين قطاعات كبيرة من الناس. ومنها: «قرن العباقرة»؛ لكثرة مَن ظهر فيه من الفلاسفة والعلماء، الذين كان لهم أثر بليغ على مَن بعدهم. ومنها: «القرن العظيم»، كنايةً عن عظمة ما أُنتج فيه من العلوم، والمعارف الفكرية والفلسفية والدينية[1].

ومن أهم ما تميز به القرن الثامن عشر، شيوع الروح النقدية فيه؛ فقد بات النقد آلة مسلطة على كل شيء، وأمسى روحًا سارية في كل مظاهر الفكر والمعرفة، وساعد على قوة ذلك، الكشوفُ العلمية المتتالية، التي غيرت من تصورات الناس عن كثير من الأمور الواقعية، والتاريخية التي كانوا يظنون صحتها.

وفي هذا القرن، تبوَّأ العقل المنزلة العليا، ونال القِدْح الـمُعَلَّى، فأضحت سلطته هي السلطة التي لا مُعَقِّبَ لحُكمها، ولا رادَّ لقضائها، وتحولت إلى الميزان العادل الذي يجب أن يحاكَم إليه كل شيء، حتى قضايا الدين!!

وأما التفكير الفلسفي؛ فإنه شهد في هذا العصر نمطًا جديدًا، فقد ازدادت درجة الثقة في القدرة الإنسانية، واستقرت فيه الأنظمة الفلسفية الكبرى، وتحددت معالمها، وأخذ العقل في نقدها والتنقيب في هياكلها، وتوسَّعت مجالات انتشارها، وتعزَّز موقفها العلمي والاجتماعي، وانتشر الأدب الفلسفي بين طبقات المجتمع، وازداد عدد المهتمين به، وتنوعت المؤلفات الفلسفية، وظهرت شخصيات فلسفية جديدة، استطاعت أن تقرِّب الفكر الفلسفي إلى عامة الشعب، وتكتبه بلغة شعبية سهلة.

وقد تحولت الريادة في الفكر في هذا العصر من إنجلترا إلى فرنسا، فباتت مَعقِلَ الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، وموطن الثقل المعرفي، وبعد أن كانت اللغة المعتمدة في العلوم في القرن السابع عشر هي اللغة اللاتينية،

---

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٩ ـ ١١)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/ ٢٠٤)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٤ ـ ١٧٧)، موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٧).

أصحبت اللغة العالمية للعلم هي اللغة الفرنسية[1].

وخير طريقة في الكشف عن حقيقة الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، وتوضيح طبيعة التطورات والتغيرات التي شهدها، وخصوصًا في الجوانب المتعلقة بالدين = تكثيفُ الحديث عن حركة التنوير، وتجلية معالمها ونمطها الفكري؛ لكونها الممثلَ الحقيقي لكل ما حدث في ذلك القرن الاستثنائي.

تشكُّل حركة التنوير:

حركة التنوير ـ وتسمى أيضًا: حركة الأنوار والاستنارة ـ مأخوذة من النور، وأكد عدد غير قليل من الدارسين، أن مصطلح التنوير من المصطلحات الغامضة التي يصعب تعريفها، ويَعسُر الوصول فيها إلى حدٍّ مستقيم، وجعلوه مندرجًا ضمن المفاهيم الغامضة المعقَّدة[2].

وقد أرجع كَانْت ـ وهو من أكثر من اعتُمد على كلامه في فهم التنوير، وله مقالة مخصوصة في ذلك ـ التنوير إلى خلاص الإنسان من سذاجته؛ باعتماده الكلي على عقله دون أن يَشوبه التعصب، ودون أن يوجهه الآخرون[3]، ووصف أحد الدارسين التنوير بأنه السعي إلى عِتق الإنسان من الخوف، وتقرير سيادته في الكون، وتخليص العالم من الوهم، وزعزعة الأساطير، واستبدال الخيال بالمعرفة[4].

ويمكن تقريب مفهوم حركة الاستنارة والتنوير بأن يقال: هي الحركة الفكرية الاجتماعية، التي سعت إلى تخليص الإنسان الأوروبي من كل الأغلال والأساطير، التي كانت مخيمة على الفكر الأوروبي في ذلك العصر؛ بالاعتماد على العقل المجرد فقط، وإنكار كلِّ مصدر آخرَ آتٍ من غير الإنسان.

واختلف الباحثون والمؤرخون في تحديد البداية الفعلية لحركة التنوير؛

---

(١) انظر في وصف القرن الثامن عشر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٧٥، ١٤٣، ١٤٤)، ومغامرة الفكر الأوروبي (٢٠٧ ـ ٢٠٩)، وتاريخ الفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٣ ـ ١٧٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٨ ـ ٩).

(٢) انظر: التنوير، دوريندا أوترام (٥٥، ٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٧١).

فمنهم من أرجعها إلى جون لوك ونيوتن، ومنهم من أرجعها إلى ديكارت واسبينوزا، ومنهم من أرجعها إلى القرن السادس عشر[1].

وتعد حركة التنوير الحدث الأضخم، والحالة الأعمق في القرن الثامن عشر، ويكاد الحديث عنها، وشرحُ مشاهدها، وتفصيلُ سيرة أبطالها = يستوعب حديث المؤرخين والدارسين للقرن الثامن عشر.

وهي حركة واسعة جدًّا، متشعبة الجوانب، ومتعددة الأطراف، ومتنوعة المعالم، وجلُّ الفلاسفة المشهورين، والعلماء المبدعين، والأعلام المؤثرين في القرن الثامن عشر؛ كنيوتن، وفولتير، وكانْت، وجان جاك روسُّو، ومونتسكيو، وغيرهم كثير، كانوا مُنطَوِين ومندرجين ضمن سياجها، وسائرين في ركابها، وممتثلين لأهدافها وغاياتها، وكان وجود هؤلاء الأعلام أحدَ أهم الأسباب التي ساعدت على انتشار حركة التنوير، وتوغلها في العقل الغربي.

والفكرة المحورية التي تشترك فيها كل الأطراف الممثلة لحركة التنوير، تقديسُ العقل والإعلاء من شأنه، وجعلُه الميزانَ الذي يُحكم من خلاله على كل الأشياء، والتأكيد على أن القدرة العقلية الإنسانية يمكنها أن تصل إلى الرشاد في كل شؤونها الحياتية، من غير اعتماد منها على أي مصدر آخرَ خارجٍ عن النطاق الإنساني، ويؤكد ممثلوا التنوير «أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر... وسيكون العقل أداتَنا للاهتداء إلى المؤسسات، أو العلاقات، حتى ننتعش معها ونَسعَد بها، وسيكشف العقل عنَّا غِشاوة الخرافات والخوارق، وغير ذلك من أمورٍ تتنافى معه، وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض»[2].

فالثقة الجديدة في قدرات العقل الإنساني، أدَّت بهم إلى أن أصبحوا يعتقدون أن باستطاعتهم بلوغُ الاستنارة والرشاد، والسعادة الكاملة، عن طريق الاعتماد على القدرات البشرية فقط، وأنهم ليسوا في حاجة إلى الاعتماد على التراث المنقول إليهم عن السابقين وليسوا في حاجة إلى الإرشاد الإلٰهي النازل

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٥٥)، والفلسفة الحديثة من عصر النهضة وحتى عصر التنوير، فوادسواف تاتاركيفتش (١٧٦)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٣)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٢٣٠)، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٨٩).

(٢) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١١٧، ١٢٨، ١٢٩).

من السماء؛ فالحقيقة كلها يمكن كشفُها عن طريق الإنسان وقدراته فحسب[1].

«وقد وضع المتنوِّرون نُصْبَ أعينِهم نقدَ ركائز الأيديولوجية الإقطاعية، وتفنيد الأوهام والمعتقدات الدينية، والنِّضال من أجل إشاعة رُوح التسامح الديني، وحرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي، وإعلاء شأن العقل والعلم»[2].

واستبدل التنويريون إنجيلًا جديدًا بإنجيلهم المسيحي، هو «إنجيل العقل»[3]، بل بالغوا في تقديس العقل وتقدير منزلته، إلى أن بلغوا به درجة التأليه[4]، فبات العقل هو إلههم الجديد، وتنكَّرَ أكثرُهم لوجود الله الخالق، ولقدرته، وأنكروا تدبيره للكون، وفي سياق مبالغتهم في تقديسهم للعقل، اتخذ الفرنسيون في ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس، وأطلقوا عليها اسم: «إلهة العقل»؛ ليدلِّلوا بتمجيدهم إيَّاها على اطِّراحهم الأساليب التفكيرية القديمة، واعتمادهم على العقل وحدَه[5].

وفي الكشف عن طبيعة فلسفة الأنوار ومآلاتها، يقول جورج بوليتزر: «تهيأت العناصر للمعركة الكبرى الفاصلة والنهائية، التي ستَشُنُّها فلسفة الأنوار ضد كل ما تبقى من الأيديولوجيا القروسطية، هذه المعركة تمتد من النضال ضد المبادئ النظرية التي كان يستلهمها المجتمع الإقطاعي إلى النضال ضد مؤسساته، إنه نضالٌ ضد اللاهوت، ضد الميتافيزيقا، ضد مجمل المعتقدات الدينية، ضد النظريات الاجتماعية والسياسية، التي كانت تلك المبادئ بمثابة تبرير لها، إن فلسفة الأنوار بدَحْضِها اللاهوت والميتافيزيقا، قضت على هالة التكريس الإلٰهي التي كانت الكنيسة قد أحاطت بها المؤسسات الإقطاعية»[6].

ويشرح بول هازار الحالة النفسية التي كان يعيشها دعاة التنوير في القرن الثامن عشر فيقول: «كان أولئك الجُرَآءُ يريدون البناء أيضًا، وكانوا يحسبون أن

---

(١) انظر: الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٩٦).

(٢) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٩٤).

(٣) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٨٨).

(٤) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٥١).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢١٠)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٥١).

(٦) فلسفة الأنوار، جورج بوليتزر (٨).

نور عقولهم سيُبَدِّد عظائم أكداس الظلام التي كانت الأرض مغطاة بها، وأنهم سيعثرون على منهج الطبيعة، وأنه ليس عليهم إلا أن يتبعوا هذا المنهج؛ لكي يظفروا بالسعادة المفقودة، وأنهم سيشيدون حقًّا جديدًا لا توجد بينه وبين الحق والإلٰه أيَّةُ صلة، وأخلاقًا جديدة مستقلَّةً عن كل لاهوت، وسياسية تُحَوِّل الرعايا إلى مواطنين. . . وحينئذٍ تنزل السماء إلى الأرض»[١].

ويلخص عبد الرحمٰن بدوي غلوَّ الحركة التنويرية في العقل بقوله: «عبادة العقل إذنْ، هي الطابع الرئيسي لهذا القرن ـ الثامن عشر ـ ومبادئ العقل وحدَها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية، سواءٌ في السياسة، وفي الأخلاق، وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية»[٢]. وهذا التوسع في الاعتماد على العقل، يكشف أن حركة الاستنارة حركة فكرية اجتماعية، مركَّبة من أبعاد معرفية ودينية واجتماعية وسياسية متداخلة، نتجت عنها رؤية خاصة للتاريخ والأخلاق، والجمال والأديان والعالم.

ونتج عن غلوِّ حركة الاستنارة في تقديس العقل والاعتماد عليه وحده، انتشارُ الإلحاد والنزعات المادية في إنجلترا وفرنسا على حدٍّ سواءٍ، وأخذت العقيدة الدينية تتهاوى، وتتقوض مبادئها، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته!! وطغى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح هو السائد في الأندية الفكرية[٣].

وسيطرت على ممثلي حركة التنوير قضية التقدم؛ فإيمانُهم بها لا يقلُّ عن إيمانهم بقدسية العقل، وبات التقدم لديهم عقيدة مقدسة، وأضحوا يؤمنون بأن كل شيء في تقدم وتغير مستمر، وأن العالم بدا يسير نحو وضعٍ أفضلَ، وأكثرَ تحضُّرًا في كل ميادين الحياة[٤].

وتحوَّلت موجة البحث والتفكير مع حركة التنوير، من ارتكاز النظر في

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٢).

(٢) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١٢٩).

(٣) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٥١)، وانظر: مقالًا عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، رودلف أوتو ـ ضمن كتاب «تمهيد لفلسفة الدين»، عبد الجبار الرفاعي ـ (١٢١).

(٤) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٢٣، ١٢٥)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٨٧، ١٨٨).

القضايا الدينية إلى ارتكاز النظر في القضايا الطبيعية، وسبل تحقيق السعادة الدنيوية، وانحصر مقصد الحياة في الاستمتاع باللذة الآنيَّة[1]، وقد وصف كولنجوود عصر التنوير بأنه «العصر الذي اجتهد ليجعل كل فرع ودائرة، من دوائر الحياة والفكر، دائرة دنيوية»[2].

وشاعت لديهم روح النقد، وبات كل شيء معرَّضًا للفحص والتمحيص، ولم يسلم من ذلك أي شيء، حتى قضايا الدين، وضاقت دائرة المقدسات لديهم وكادت أن تضمحل، ومع انتشار تلك الروح النقدية العارمة، انتشر الشك والتردد في ذلك العصر، حتى أطلق بعض المؤرخين عليه «عصر الشك»؛ حيث إن من كان مؤمنًا منهم بوجود الله، فإنه لا يَسلم من ورود الشكوك والاعتراضات عليه[3].

وكانت حركة التنوير حركة متشابكة، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تصادمًا حادًّا، وتتداخل فيها الآراء تداخلًا كبيرًا، ونَمَت فيها التصورات نموًّا مبعثَرًا، لا يكاد يخضع تطورها لنسق محدَّد، ولا لمنهج واضح المعالم، ومع ذلك، فإنه يمكن أن تحدَّد الخصائص الأساسية للحركة التنويرية الغربية في أربعة أمور؛ **الأول**: الإيمان العميق بقدرة العقل الإنساني الحديث على التحرُّر من كل ما ورِثه من العبودية والتبعية للغير، وعلى تقرير مصيره بذاته. **والثاني**: الأمل الوطيد في التقدم نحو حرية الإنسان وكرامته، وسعادته التي يبنيها بنفسه لا بتوجيهٍ من غيره. **والثالث**: الجرأة الواضحة في إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحُكمه. **والرابع**: الإيمان بتضامن مصالح الإنسانية بأَسْرها، وزيادة الإخاء بين الناس على أساس الحضارة القائمة على العقل المستنير، وتقدمها نحو الكمال دون الاعتماد على أي مصدر آخر[4].

والقدر الجامع بين أكبر الممثلين لحركة التنوير، محاربةُ الدين، والنفرة منه، والتمرد على تشريعاته، والسعي إلى نقده وتقويضه، والاستهزاء والسخرية من تعاليمه، والسعي إلى القضاء النهائي على جميع مؤسساته، باعتباره الشيطان

---

(١) انظر: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٨٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٣).

(٣) انظر: الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (١٠٤، ١٢٠، ١٦٥).

(٤) انظر: إمانويل كانْت، عبد الرحمٰن بدوي (٧٦ ـ ٧٩)، ونيتشه، له أيضًا (١٢٨).

الأكبر الذي لا بد من القضاء عليه[1]. ومع ذلك، لا بد من التأكيد على أن حركة التنوير مرَّت بمراحل متعددة في تشكُّلها، ومثَّلها أجيال مختلفون في غُلُوِّهم، ومتفاوتون في شَطَطِهم؛ فالجيل الأول من التنويريين كانوا لا يزالون متأثرين كثيرًا بالذوق السائد، ولديهم التزام بآداب المجتمع وبعض القواعد القديمة، وكانوا في مُجمل حالهم، مؤمنين بوجود الله مع محاربتهم للأديان وإنكارهم لها، ثم تطور الحال وانتهى الأمر بهم إلى جيل ثائر على كل شيء، ومحتقِر لكل التقاليد والآداب، ومائلٍ إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، أو التشكك في وجوده[2].

ويتفق كثير من الباحثين، على أن حركة التنوير تمثِّل منعطفًا تاريخيًّا حاسمًا في تاريخ الحضارة الأوروبية؛ فقد توغَّلَت في الأجواء الغربية حتى تشكلت من خلالها كلُّ المبادئ والأسس الدينية، والاجتماعية والسياسية، التي كان لها أثر بليغ في الحياة الغربية حتى وقتِنا الحاضر، ويصوِّر الفيلسوف الأمريكي وليم كلي رايت شيئًا من تلك الآثار، فيقول: «نحن مَدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير، فيما يتعلق بالاستقلال السياسي، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وحرية الفكر والنشر، وكذلك فيما يتعلق بإيماننا بالتعليم وبإمكان التقدم الاجتماعي؛ وقد تخلَّص العقلاء إبَّانَ تلك الفترة من كل أنواع الخرافة، ولولا عصرُ التنوير لكُنَّا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة، ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض وننال الحظ السعيد عن طريق الرُّقَى والتعاويذ، ونخشى السحر والعين الشريرة، ونرى الأشباح، ونستشير الدجَّالين والمتنبئين بالبخت ومعرفة أحداث المستقبل»[3].

وعلى الرغم من قوة تأثير حركة التنوير وانتشارها في العالم الغربي، إلَّا أنها لم تَسلم من النقد والاعتراض؛ فقد قام عدد من المفكرين والفلاسفة بتوجيه نقد لاذعٍ إليها من جهات متعددة: من جهة أصولها التي اعتمدت عليها، ومن جهة التناقضات العملية التي وقع فيها ممثلو الاستنارة، ومن جهة المبالغات

---

(١) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١٨١ ـ ١٨٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١١٨ ـ ١١٩).
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٥٤).

والأحلام الوردية التي علَّقوها بحركتهم[1].

حالة نقد الدين في القرن الثامن عشر:

إذا كانت ظاهرة نقد الدين تبدَّت معالمها الأساسية في القرن السابع عشر، فإن التشكُّل الحقيقي والفعلي لها، كان في القرن الثامن عشر؛ ففي هذا العصر قَوِيَ التيار الناقد للدين، واستوى على سُوقِهِ، واشتدت جرأته في إظهار مواقفه، وكثر عدد الأشخاص والأعلام المنطوين ضمنه، فاحتدمت الحوارات بين الأطراف المتعارضة، واصطدمت فيها المواقف، وتصارعت العقول حول القضايا الدينية، وحول وجود الله بالخصوص، فأضحت حديث الناس ومحل تفكيرهم ومجال بحثهم[2].

وقد ظهرت روح التمرد على الأديان فيه بشكل واضح جدًّا، وانتشرت انتشارًا كبيرًا، وتكاثرت مشاهدها، وتشعبت معالمها، وبلغت تلك الروح التمردية مبلغًا عظيمًا، حتى نعت بعض المؤرخين هذا العصر بأنه أعظم عصور اللاإيمان في التاريخ[3]، وشارك فيها أشخاص يُعدون من أعظم المؤثرين في القرن الثامن عشر، واستعملوا شتى السبل في نشر أفكارهم، والإقناع بمواقفهم الناقدة للدين؛ فتارة يسلكون النقد الجاد، وتارة يميلون إلى النقد الاستهزائي الهزلي، وتارة يظهرون نقدهم بالأسلوب الروائي والقصصي والشعري، وتارة يُبدونه في المسرحيات، وتارة يتمظهر نقدهم في إطلاق النُّكَت الساخرة، وقد أفرطوا في السخرية والاستهزاء.

وفي أثناء حديث المؤرخ الشهير بول هازار عن الصراع المحتدم في القرن الثامن عشر بين المناصرين للدين وبين الثائرين عليه، يصور شيئًا من ذلك فيقول: «كذلك كان في الجهة الأخرى ـ الناقدة للدين ـ أرواح خِلْوٌ من العاطفة الدينية،

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٦٤ ـ ٢٧٣)، وروح الأنوار، تزفيتان تودوروف (٢٩ ـ ٣١)، وانظر في التعريف بحركة التنوير ورصد الملاحظات حولها: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، عبد الوهاب المسيري، الكتاب كاملًا، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، له أيضًا (١/ ٢٨٥ ـ ٣٢٠).

(٢) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٥٣)، وتاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا، ماتيو أندرسون (٤٣٢ ـ ٤٣٣).

(٣) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٥٥).

إلى حد أنهم لم يكونوا يفهمون، ولا يستطيعون أن يفهموا قلق الذين يبحثون، وسكينة الذين يرجون، وعند هذه الأرواح لم يكن المسيحيون إلا ضعفاء أو مزورين، ولما كانوا لا يشعرون بالحاجة إلى الإيمان، فإنهم كانوا يشوِّهون الدين، ويرسمون له صورة مزيفة، وكانت المسيحية في نظرهم مؤامرة فظَّة، إلى حد يجعل من العسير أن يتخيل المرء أنها استطاعت أن تنشأ، وأن تبقى بين الاضطهادَين اللذين لو اتحدَا، لحقَّقا لنفسيهما اقتسام الأرض، وهما اضطهاد القساوسة واضطهاد الملوك.

وعندهم أن المسيحية لم تنتج إلَّا أكاذيب وجرائم عبر التاريخ، وأن جميع البلايا التي نتألم بها ستختفي في اليوم الذي تختفي فيه المسيحية!! وكانوا يُعلنون أن أهم ما في العقيدة هو الإفراط الذي سمحت به الكنيسة، واشتركت فيه أحيانًا، وأما العقيدة نفسها؛ فإنها ـ في رأيهم ـ سذاجة غير متعقِّلة، خُصصت للجهلاء والأغبياء، وهي لا تنحصر في تصديق ما يبدو أنه حق، بل ما يبدو أنه باطل أمام العقل، ولقد استبدلوا عبادة إسرائيل وإبراهيم ويعقوب، بعبادة خرافية للطبيعة البشرية»[١].

وينقل نصًّا عن أحد ناقدي الدين يصور فيه حالة الناس في القرن الثامن عشر في موقفهم من وجود الإلٰه، يقول فيه: «إن هذه المسألة ـ وجود الإلٰه ـ كانت في السلك العقلي، هي قضية العصر الشهيرة، وكانت تثير انفعالات الناس إلى درجة لا تستطيع أن تفهمها إلا في صعوبة، وكان كل فرد ـ سواء كان من القراء أو من المؤلفين ـ مشغولًا بمعرفة ما إذا كان هناك إلٰه أم لا؛ لكي يعتني بنفسه الخالدة، أم لم يكن هناك إلٰه ولا نفس خالدة يجب أن يعتني بها؟ تلك كانت مشكلة الكافة من الناس؛ أيأنهم كانوا يتساءلون: أيعيشون في عالم يحكمه عقلٌ خيرٌ أم في عالم تسوده قوةٌ لا اختيارَ لها؟ تلك هي المشكلة التي كانت تثير العقول، وهي التي كانت موضع النقاش في كل مكان؛ في الكتب، وعلى المنصات، وفي المنتديات، وعلى الموائد بعد أن يخرج الخدم. ولا نستطيع أن نتصور إذ ذاك فيلسوفًا عصريًّا يجهل أو يهمل، أكثر من أن نتصور فيلسوفًا عصريًّا يجهل أو يهمل نظرية الكوانتم»[٢].

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٥٩).

(٢) المرجع السابق (٦١)، ونظرية الكوانتم هي: نظرية الكم الفيزيائية المشهورة.

وكان السائد في القرن الثامن عشر، السخط والغضب من العقائد المسيحية ـ التي كانت تمثل سائر الأديان عندهم ـ ومن التعاليم الدينية التي كانت ملزِمة للناس، وينقل بول هازار عن أحد نقاد الدين أنه كان يقول: «إن الأديان ليست سوى تزويرات، وأنها هي المنبع المحتوم للاضطرابات والانقسامات والحروب، وإذنْ فهي ليست من التنظيم الإلٰهي في شيء»[1]. ويقول آخر: «إن الأديان نشأت من خلال مخاوف الإنسان البدائي من الفيضانات، وغيرها من الكوارث، والواضح أنها خارقة للطبيعة، ونظمها ـ أي: الديانة ـ أقامها قسيسون وملوك في مؤامرة لتبرير الطغيان في سبيل فرض جائر لعقيدة تقليدية، ولن يجد الجنس البشري، مطلقًا، مهربًا من هذه المؤامرة الشريرة، إلا باتباع نور العقل؛ تحديًا للقساوسة والملوك»[2].

وفي أثناء تصويره لسخط الناس وثورتهم على الدين في فرنسا في القرن الثامن عشر، يقول ول ديورانت: «وكانت كل طبقة، عدا الفلاحين، تضم أقلِّية متشككة، واستاءت البيروقراطية الحكومية من استقلال الكنيسة وإعفائها من الضرائب. والرباط الوثيق القديم بين الكنيسة وساعدها الدنيوي العلماني، وهو الدولة، بدأت تنفصم عراه، وكان هناك مفكرون أحرار، مثل مالشرب في مصلحة الرقابة، وكان يحمي بكل قواه ديدرو ودائرة المعارف. وأوثق صلة بالملك كانت مدام دي بمبادور التي كانت تكره اليسوعيين، والتي اعتبرها فولتير (واحدًا منَّا). ورأت الأرستقراطية في الكنيسة، دعمًا لمركز أسرة البوربون التي كانت قد أطاحت بحكم هذه الأرستقراطية، ومن ثَم لم تكن هذه الطبقة تعارض إضعاف رجال الدين، بل لقد هلَّل كثير من النبلاء وسُرُّوا بامتهان فولتير وعدم توقيره للكنيسة والنيل منها، وأبدى أفراد الطبقة الوسطى العليا ارتياحَهم ورضاهم عن المفكرين الذين كانوا يحاربون رجال الدين؛ لأن هذه الطبقة لم تغفر للكنيسة استنكار الفائدة (الربا)، وإيثارها ملَّاك الأرض على رجال المال.

فلو أن هؤلاء الأساقفة المتعجرفين أُذيقوا المذلةَ والهوان؛ لَصعدت

---

(١) المرجع السابق (٦٩).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٢٩)، وانظر مزيدًا على ذلك: المرجع نفسه (٣٨/ ١٠، ٧٢، ١١٠ ـ ١٦٠).

البرجوازية إلى مراقي الشهرة والقوة والسلطان. ومن ثَم فإن رجال المال، من أمثال بويلنيير وهلفشيوس ودي هولباخ، فتحوا أبوابهم وخزائنهم، بل حتى في بعض الحالات قلوبَهم، للحرب ضد الكنيسة. وكان المحامون منذ زمن غير قصير يحقدون على رجال الدين ويحسدونهم، وكم تطلَّعوا إلى اليوم الذي يحكمون فيه الدولة، كما كانوا بالفعل يحكمون البرلمانات، وذهب أحد تقارير الشرطة في ١٧٤٧م إلى أنه لا يكاد يوجد موظف في برلمان باريس، لا يحتفظ بكتاب، أو مخطوط مُنافٍ للدين في بيته.

وعَجَّت مقاهي باريس بالإلحاد، وكان هجاء رجال الدين والسخرية منهم، متعةَ ظرفاءِ المدن الذين أشاروا إلى الله بأنه «السيد وجود»!! وانتشرت المطبوعات المعادية لرجال الدين انتشارًا واسعًا حتى في الأقاليم، ووزع بعض الباعة المتجولين لقاءَ ربحٍ وفير، ومن باب إلى باب، منشورات عنوانها: «أشهر الدجالين الثلاثة»»[١].

ويلخص بول هازار ما حصل في القرن الثامن عشر فيقول: «لم يكتفِ القرن الثامن عشر بالإصلاح، وإنما أراد تحطيم الصليب، وأن يمحو فكرة الاتصال بين الإله والإنسان؛ أي: فكرة الوحي، وأن يقوِّض الإدراك الديني للحياة»[٢].

ويكشف الدكتور ماتيوأندرسون شيئًا عن تشكل ظاهرة نقد الدين في هذا القرن فيقول: «في كل أوروبا الغربية تقريبًا، ولا سيما في بريطانيا العظمى وفي فرنسا، وجدت الكنيسة المؤسسة، وأنظمة عقائد خاضعة لمسار تآكل فكري، فتَحْتَ ضغط مخرب من القناعات، وأشكال جديدة من الرؤية، كانت تحقِّق مكاسب دون انقطاع، وتعبر عن نفسها غالبًا كما رأينا، بخاصة في فرنسا، بمواقف عقائدية وغير متسامحة، فقدت الكنيسة شيئًا فشيئًا من تأمينها، ومن نفوذها على العقول المثقفة، وكانت مهيأة بشكل سيئ بمجابهة هذا النوع من الهجوم... إن التحديات التي أطلقها أُناسُ ذلك العصر على الأشكال التقليدية للإيمان الديني، أتت من عدة جهات معًا؛ فالكفر والإلحاد المعلَنان، انتشرا

(١) قصة الحضارة (٣٨/ ٩).
(٢) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (٢).

بالتأكيد في ذلك الحين، وعُبِّر عنهما بصورة مكشوفة أكثر مما في السابق»[1].

وقد تشعبت المظاهر الناقدة للدين، وانثالت من كل حدب وصوب، وتناولت هيكل الدين من جهات متعددة، وصوّب نقاد الدين رماحهم وأسلحتهم ضد حصن الأديان من كل الجوانب؛ فهذا يُقيم البراهين على أن الكتاب المقدس مزيَّف ومحرَّف. وثانٍ يقول: إن الأديان كانت سببًا في شقاوة الإنسانية. وثالث يسعى إلى القدح في النبوة والوحي. ورابع يصف رجال الدين بأنهم لم يكونوا سوى مجرمين وخونة. وخامس يرفع صوته قائلًا: إن الأديان قائمة على الخرافة والأساطير، وإنها لا تختلف عن الوثنية في شيء!! وكلهم اشتركوا في إحلال العقل مكان الوحي والنبوة، فنقدوا أصل الأديان ومصدرها، وتشريعاتها، وثمارها على الإنسان وأثرها في تاريخه[2].

ومن أكبر المشاريع التي قامت بمهمة نقد الدين في القرن الثامن عشر، مشروع «الموسوعة»، التي ظهرت في هذا القرن، وهي دائرة معارف ضخمة، مكونة من موادَّ مختلفةٍ، تُكتب في كل مادة مقالاتٌ وبحوث مستقلة، وقد طرقت الموسوعة موضوعات مختلفة؛ اجتماعية وسياسية وفلسفية ودينية، وظهر المجلد الأول منها سنة ١٧٥١م، وكان آخر ظهور لها سنة ١٧٨٠م، وبلغ عدد مَن كتب فيها مائة وعشرين كاتبًا، ونالت الموسوعة شهرة كبيرة، وظفرت بانتشار واسع جدًّا في الأوساط الفكرية، وعدَّها بعض المؤرخين «الممثل الأبرز لعصر التنوير»[3]، ووصفها آخر بأنها «كانت رمزًا للقرن الثامن عشر»[4]، وبأنها «ثورة قبل الثورة الفرنسية»[5]، ونعتها ثالث بأنها «كانت المستودَع الأدبي العظيم لأفكار

---

(١) تاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا (٤٣٢).

(٢) انظر في الثورة على الدين في القرن الثامن عشر: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، بول هازار (٧٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨١، ١٩٤، ٢٠٦)، وفلسفة الأنوار، فولغين (٥١، ٧٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٠)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١١٣ ـ ١٨٧)، وقد اشتمل كتاب قصة الحضارة، ول ديورانت على مادة ثرية جدًّا في هذا الموضوع، انظر منه: (١٣/٣٧، ١٥١ ـ ١٥٥، ١/٣٨ ـ ٨، ١٢٨ ـ ١٤٨).

(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (١٤٩/٢).

(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٤٣/٣٨).

(٥) المرجع السابق (٦٤/٣٨).

التنوير الفرنسي، ومُثُلِه العليا»[1]، وقيل فيها: «تعتبر أشهر ظاهرة فكرية مميزة لذاك العصر»[2].

وأما المشتركون فيها، فهم أطياف مختلفة؛ فبعضهم كان من المحافظين المؤمنين بالأديان، وبعضهم ـ وهم أكثر المشتركين ـ من أتباع الدين الطبيعي، وآخرون كانوا من أتباع الفكر الإلحادي، ومن أشهر من اشترك في الموسوعة: ديدرو ـ مؤسس الموسوعة ـ وجان جاك روسو ومونتسكيو وهولباخ، وكل هؤلاء كانوا من أشدِّ نقاد الدين في زمنهم.

وقد تضمنت الموسوعة نقدًا لاذعًا للأديان، وهجومًا شرسًا ضدها، واتخذت في مجملها حربًا ضروسًا ضد تعاليم الدين وشرائعه، وأصل فكرته، وخاصة الدين المسيحي[3].

ومع أن القرن الثامن عشر شهد صورًا مختلفة من نقد الدين، وأنماطًا متنوعة منه، إلا أن الظهور الأقوى والأبرز والأشد تأثيرا فيه، كان لتيار الدين الطبيعي؛ فهذا التيار هو الغالب على الأجواء في هذا القرن[4]. وأما التيار الإلحادي بشِقَّيْه ـ الجازم بإنكار وجود الله، والمتشكك ـ فقد وُجدت له مظاهر متعددة، وظهرت شخصيات بارزة تتبناه وتدعو إليه، ولكنه ظلَّ ضعيفًا في مقابل تيار الدين الطبيعي، وأقلَّ منه انتشارًا وقبولًا لدى الناس.

مشاهد نقد الدين في القرن الثامن عشر:

كان القرن الثامن عشر مزدحمًا جدًّا بالمشاهد الناقدة للدين، فهو العصر الذهبي للتيار الناقد للدين؛ فقد اشتدت شوكته، وتوالت غاراته على حصن

---

(١) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٢).

(٣) انظر في التعريف بالموسوعة ورجالها وأفكارها: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٦٠)، وعصر الأنوار، فولغين (١٠٧ ـ ١١١)، وتاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٤٨ ـ ١٥٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٢ ـ ١٩٥)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ١١٥)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٨٥)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٠٩).

(٤) انظر: الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه (٥)، وتاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٩)، وتاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا، ماتيوأندرسون (٤٣٣).

الأديان، وانثالت هجماته عليه، وتعددت معالمه، وتنوعت مظاهره، وليس من غرض البحث هنا تتبع كل تفاصيل تلك المشاهد، وإنما الغرض الأساسي منه، الكشف عن صورة ذلك النقد والهجوم بشكل كافٍ وبيِّن، **ويمكن الوصول إلى ذلك عن طريق المشاهد التالية:**

المشهد الأول: اكتمال بنية الدين الطبيعي:

تقوم فكرة الدين الطبيعي على الإيمان بالله، وإنكار الوحي والنبوة والكتب المقدسة، والمعجزات، والاكتفاء بما يُنتجه العقل الإنساني من قوانين[1]، وقد ظهرت فكرة هذه الديانة في القرن السابع عشر بصورة بيِّنة، ولكنها تطورت كثيرًا وقويت جدًّا، واكتملت بصورة بنيانها في القرن الثامن عشر، واجتمع في هذا العصر أهمُّ الشخصيات الممثلة للدين الطبيعي، وظهرت فيه أهم المؤلفات التي غَدَت من أصول المراجع التي تعتمد عليها أفكار تلك الديانة.

وأصبح له ممثلون أقوياء، شديدو التأثير على الجمهور، وعَلَت أصواتهم الناقدة للدين، واشتدت وطأتهم على المؤمنين، وانهالوا على كل الأديان ـ وعلى المسيحية بالخصوص ـ نقدًا وهَدْمًا وسخرية، واستهزاء واستخفافًا، ولم يتركوا ذميمة إلّا ألصقوها بالأديان، ولا تهمة إلا وجّهُوها إليها، ولا أسلوبًا إلا سلكوه، وتوالوا في تأليف الكتب والرسائل والروايات والقصص،التي تقوم على نقد الأديان، والتنفير منها.

ويكشف المؤرخ بول هازار عن شيء من هجومهم على الأديان، فيقول: «إن الدين الموحَى كان منظورًا إليه على أنه عدو، من جانب فلاسفة ذلك العصر، الذين كانوا يعتقدون أنهم لن يعملوا شيئًا ما لم يدلّلوا للمؤمنين على أن هذا الدين لم يستطع البرهنة على كيانه نظريًّا، وأنه لم يظهر وجوده واقعيًّا، وما لم يثبتوا أنه منطقيًّا لم يحتمل الاختبار، وأن الشواهد التي كان يعتمد عليها لم تكن ـ من الحقيقة التاريخية ـ تستحق الإيمان!!

ففي الواقع، إن الوحي ـ فيما يرون ـ يُعزى إلى محيط المعجزات، أو أن العقل لا يُقر المعجزات، أو أن الوحي يعزى إلى محيط المافوق الطبيعي، وأن

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، أندريه لالاند (٣/ ١٢٠٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٥٧٢)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٣٣٣)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (١٢٤).

العقل لا يقر إلا الحقائق الطبيعية، وأن العقل عندما يختبر الوحي يجد فيه تناقضًا؛ ولذلك يجد فيه زيفًا، وأن ما هو ديني حقًّا في الدين ليس إلا خرافيًّا؛ ولذلك يجب أن يهاجم العقل تلك الخرافات وأن يحطمها؛ لأنه لا إيمان إلا ما هو عقلي، وأن الإلٰهي نفسه يجب أن يُرد إلى العقل»[1].

وكان رجال الدين الطبيعي «يشنون هجومًا شديدًا ضد الكنيسة الإنجيلية الرسمية، ورجالها، ودخْلها، وضد كل كنيسة، وضد المعجزات، وضد التأويل الذي أتى به الإنجيل عن حياة المسيح؛ إذ إن هذه الحياة ليست سوى رمزٍ للحياة الروحية، وللبعث الروحي لكل فرد»[2].

«وكانت فكرة الوحي ـ عندهم ـ غير قابلة للإدراك، وخطرة، ومنبعًا للخرافات والإفراطات التي آنَ الأوان للرجوع عنها، بفضل التربية الفلسفية التي حلَّت محل التربية الدينية»[3].

وما برح النقد الطبيعي يواجه الأديان في كل لحظة وساعة، ومن كل جهة ومكان، حتى باتت الأديان متهمة بقائمة طويلة من التهم، ومحاصرة بركام كبير من الاعتراضات.

وحرَص ممثلو الدين الطبيعي، على أن يخالفوا الأديان في كل شيء، وأن يقيموا بينهم وبينها الحواجز المنيعة، فتشكَّل عندهم ما أسماه بعض المؤرخين: «الضديات»؛ فهم «ضد الوحي الأول، وضد اليهود، ذلك الجنس الحقير غير الجدير بالرسالة المقدسة، وضد التوراة التي كانوا يعتقدون أنها من تلفيق إدريس، وضد العهد القديم، وضد المعجزات وضد شهرتها، وضد الأنبياء الذين لم ينطقوا إلا زيفًا. . . وضد الإنجيليين، أولئك الصيادين المساكين الجهلاء، وضد الإنجيل، بل ضد شخص المسيح!! وضد الكنيسة، وضد تعاليمها، وضد الأسرار، وضد فكرة الخطيئة العنصرية التي تدَّعي أنها دَمَغَت أيتام آدم، وضد أنظمة الكنيسة، وضد السر والتعميد والاعتراف والصلاة، وضد الرهبان والراهبات، وضد القساوسة، وضد البابا، وضد الأخلاق المسيحية، وضد

---

(١) الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج (٧٥).
(٢) المرجع السابق (٧٦).
(٣) المرجع السابق (٧٧).

القديسين، وضد الفضائل المسيحية»[1].

المشهد الثاني: انتشار النقد الساخر «نقد فولتير»:

من أقوى الأساليب النقدية للدين تأثيرًا، وأكثرها شيوعًا في القرن الثامن عشر، هو النقد الساخر، وقد ظهرت شخصيات ساخرة من الطراز الكبير والعالي جدًّا[2]، ومن أشهر أولئك الساخرين: الفيلسوف الفرنسي فولتير، وهو من أبرز ممثلي الدين الطبيعي ومن أشد دعاته، ويعد شخصية اجتماعية مؤثرة جدًّا؛ فقد أثر في تغيير قناعات الناس كثيرًا بأسلوبه الساخر، ولم يكن فيلسوفًا مبتكرًا، كما يقول بعض المترجمين له، ولكنه كانت له مشاركات فلسفية وأدبية بارعة، وقد أفرد المؤرخ الأمريكي ول ديورانت لفولتير جزأين خاصَّين (ج٣٥ ـ ٣٦) من موسوعته الضخمة «قصة الحضارة»[3]، ووُصِف بأنه «كان مثلًا من أكثر الأمثلة إلحاحًا، وأشدها تأثيرًا في فرنسا في القرن الثامن عشر، على التسليم الفلسفي بالله بمعزل عن أيَّة عقيدة موحَى بها»[4]، وقال عنه فيكتور هيجو: «إن اسم فولتير يصف القرن كله، فإذا كان لإيطاليا نهضة ولألمانيا إصلاح، فإن لفرنسا فولتير»[5]، ونُعت بأنه «كان التجسيد الحي لحركة التنوير»[6].

واشتَهَر فولتير بسرعة البديهة، وظرافة العبارة، والأسلوب الفكاهي اللاذع المحطِّم للآخرين، وقد أطلق عليه بعض معاصريه لقب «الفيلسوف الضاحك»[7]، ونُعت بأنه «معشوق المجتمع الباريسي»[8].

---

(١) المرجع السابق (٨١)، وانظر مزيدًا من نقد الدين الطبيعي: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٩٠ ـ ٩١)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٣٦ ـ ٢٣٨).

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٣).

(٣) وقد أرجع ذلك إلى قوة تأثير فولتير، وبُعد أثره في الواقع الغربي. انظر: قصة الحضارة (٣٨/ ٢٦٢)، وانظر في تأثير فولتير: تاريخ الفكر الأوروبي، رونالدسترومبرج (١٨٤)، وعصر الأنوار، فولغين (٢٤ ـ ٢٨)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٩٧ ـ ١٩٨)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٩٠).

(٤) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٠).

(٥) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٥٠).

(٦) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٧).

(٧) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٦٠).

(٨) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٨٤).

ولأجل هذا، كان نقده للأديان، وللدين المسيحي خاصة، فتاكًا وبعيدَ الأثر في نفوس الناس، وعميق الوقع فيهم، ويعد من أشد الناقدين الذين شحنوا نفوس الناس ضد الأديان وضد الرسل والكتب المقدسة. وفي توضيح اهتمامه بنقد الأديان، وتوضيح أثره، يقول فولغين: «كان فولتير يُنفق أوقاتَه وجهوده بلا حساب في صراعه ضد الكنيسة، فمن أجل سَحْقِ ما كان يسميه «النذل» كان فولتير يسخِّر طاقات موهبته الشاملة كلها؛ فكان يحلل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي، ويقيم مقارنات فيما بينها، وكان يكشف عن التناقضات المنطقية الملازمة لهذا المذهب، كما رسم لوحة إجمالية عن جرائم الكنيسة، ومحاكمات الهراطقة، وكما أدان بجدية فائقة تعصُّب الكنيسة وقسوتها في كتاباته الهجائية، لكن سلاحه المفضل والأكثر فتكًا، كان سلاح السخرية الثاقبة اللاذعة الموجعة، التي ارتقى فيها إلى مرتبة فنية ما طالها أحد غيره»[(١)].

وقد ابتدأ فولتير في مهاجمة الأديان والمسيحية بعد منتصف القرن الثامن عشر، فانقض على الكنيسة يهاجمها في كل ميدان، وفي كل مبادئها ساخرًا ومتهكمًا، وكانت أُولى حملاته كتيِّبًا أسماه: «مقبرة التعصب»، كشف فيه عمَّا تضمنته الأناجيل من الاختلاف والتناقض، وعما في تاريخ الكنيسة من فظائع، وأشار فيه إلى أن تلك الفظائع تجعل كل عاقل يَفْرَق فزعًا من اعتناق الكنيسة[(٢)].

وكذلك انتقد المسيحية في كتابه «الرسائل الفلسفية»؛ ففي آخر رسالة منها، تناول مواقف أشهر الفلاسفة المدافعين عن المسيحية في القرن الثامن عشر، وهو باسكال، ونقده فيها نقدًا لاذعًا، واستخف به[(٣)].

وكتب رواية بعنوان «محمد»، ومُثلت في مسارح باريس كثيرًا، يهاجم فيها التعصب الأعمى والتزمُّت، وصوَّر الرسول محمدًا ﷺ فيها بصورة قبيحة!! وجعله مثالًا للإنسان المخادع، الذي يتعمد أن يدُس دينه الجديد إلى عقول قوم

---

(١) عصر الأنوار (٢٦)، وانظر مزيدًا من نقد فولتير للأديان: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٣٥٨)، وتاريخ الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٩٣ ـ ٢٠٤)، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٠٦)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٨)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٤٧٤)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧١ ـ ١٧٧).

(٢) انظر: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٣).

(٣) انظر: الرسائل الفلسفية، فولتير (١٣٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩).

سْذَّج، ويستغل إيمانهم في استثارة هممهم في القتال!! ولم يكن يقصد بها حصر الحكم في نبي الإسلام ﷺ، وإنما كان يعرِّض فيها برجال الدين المسيحي، فالرواية في حقيقتها هجوم لاذع على المسيحية نفسها؛ ولهذا غضب منها رجال الكنيسة، وسَعَوا إلى منعها وبيعها[1].

وتهكَّم بالتصور الذي رسمه رجال الدين المسيحي عن الإلٰه قائلًا: «إنني أريد أن أجد هذا الإلٰه، وإنني أبحث فيه عن أبي، ولكنهم يُظهرونه لي طاغية يجب علينا أن نبغضه، إنه خلقَ الأَنَاسِيَّ يُشبِهونه؛ لكي يمعن في تصبيرهم سفلة، وقد منحنا قلوبًا مذنبة؛ ليكون له الحق في أن يعاقبنا، وقد حبَّب إلينا اللذة؛ ليزيد في تعذيبنا بالبلايا المرعبة»[2]!!

ويعلق ساخرًا على بعض الأخطاء الجغرافية التي وردت في الكتاب المقدس بقوله: «من الواضح أن الله لم يكن قويًّا في الجغرافيا»[3]. ويسخر من اللاهوت المسيحي فيقول: «إن لدي مائتي مجلد في هذا الموضوع، والأدهى من ذلك، أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى الأمراض العقلية»[4].

ورغم كل ذلك النقد الساخر، إلا أن له مواقف أخرى يظهر فيها احترامه للأديان، بل للكنيسة نفسها، ويبدو منها أنه لا يقصد إلى تقويضها، وإنما إلى إصلاحها وترميم الخلل الواقع فيها، وله مواقف أخرى يظهر فيها تشكُّكه في وجود الإلٰه، وهذا الاختلاف جعل بعض الدارسين يحكم على مواقفه من الدين بالغموض والاضطراب[5]. ومهما كانت حقيقة موقفه من الأديان، فإن نقده الذي ظهر من خلال نتاجه الفلسفي والأدبي، كان له أثر كبير في دفع عجلة موجة نقد الدين، وفي إضعاف قدر الأديان في نفوس الناس والتمرد عليها.

ولا بد من التأكيد على أن فولتير لم يكن منكرًا لوجود الله، وإنما كان ـ

---

(١) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٦/ ٢٠٤).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر من مونتسكيو إلى ليسنج، بول هازار (٢٣).

(٣) انظر: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٣).

(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٠٥).

(٥) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٧)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٠٩)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٢٠٩ ـ ٢١٠)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧٢ ـ ١٧٣).

على العكس ـ مؤمنًا بوجوده، وقد اعتمد على دليل العناية والإتقان في إثبات وجود الخالق، وكان يقول: «لو لم يكن الله موجودًا، لوجب اختراعه»، ويقول: «يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثرَ وقارًا لي، وخادمي أقلَّ لصوصية»[١]، بل إنه قام بالرد على الفكر الإلحادي، وسعى إلى مقاومته وبصورة قوية لا هَوادة فيها[٢]!!

المشهد الثالث: اكتساح العلم التجريبي للدين «انتصار العلم النيوتني»:

أخذ العلم التجريبي في الانتشار والتوسع منذ عصر النهضة، وبدأت العقول الغربية تتعلق به أكثر من أي مصدر آخر، وخصوصًا بعد أن ظهر لهم، من خلال الاكتشافات العلمية، كمية الأخطاء العلمية الواقعة في الكتاب المقدس والمعتقد الكنسي، وفي آخر القرن السابع عشر وأول القرن الثامن عشر، ظهر إسحاق نيوتن، وبات العلم من بعد النظريات النيوتنية يحتل مكانة عالية جدًّا، ويمتلك سطوة بالغة على العقول، وتأثيرًا عميقًا في النفوس.

ويعد نيوتن من أشهر الشخصيات التي ظهرت في الفكر الغربي، ومن أقواها تأثيرًا فيه، وقد تفنَّن الدارسون والمؤرخون في مدحه والإطراء من شأنه، وعبارات بعضهم لا تخلو من الغلو والمبالغة.

وقد جعل روبرت داونز كتاب نيوتن «القواعد الرياضية» ضمن قائمة الكتب التي غيَّرت وجه العالم[٣]. ونُقل عن لابلاس ـ وهو أشهر فلكي فرنسي في القرن التاسع عشر ـ أنه قال عن ذلك الكتاب: «إنه أعظم ما أنتجته العبقرية البشرية»[٤]. ونُقل عن كاميل ـ وهو فلكي أمريكي مشهور ـ أنه قال: «في رأيي،إن نيوتن هو ـ بلا منازع ـ أعلم علماء الطبيعة في العصور التاريخية جميعًا»[٥].

---

(١) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٢٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/١٦٦، ٢١٥)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢).

(٣) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٢٦٧).

(٤) المرجع السابق (٢٦٧).

(٥) المرجع السابق (٢٦٨).

وقال ج. برونوفسكي عن نيوتن: «ما من رجل عِلم، أو رجل فِكر، يتساوى في علوِّ ذِكره مع إسحاق نيوتن، والحق أنه ما من إنسان آخر قد ترك مثل هذا الأثر العميق على عصورنا وعلى دنيانا مثل ما ترك نيوتن»[1]. ونتيجةً لقوة تأثير نيوتن على من جاء بعده، وعمقِ أثره، جعله مايكل هارت في كتابه الشهير عن أعظم مائة شخص في التاريخ، في المرتبة الثانية بعد النبي محمد ﷺ وقبل عيسى عليه السلام، وقال عنه: «هو أعظم العلماء أثرًا في تاريخ الإنسانية»[2].

والعلم النيوتني مكون من نظريات متعددة، بعضها متعلق بتركيب الضوء، وبعضها متعلق بمفهوم الحركة، ومفهوم الزمان والمكان، وحساب التفاضل والتكامل، وقانون الجاذبية[3].

ويرتكز العلم النيوتني في جملته على دراسة القوانين الطبيعية، ومحاولة الكشف عن تفسير حركاتها ومساراتها، والعلاقات بين جزئياتها، وهو بذلك يتفق مع طبيعة العلم التجريبي في عصره، حيث توجه العلم نحو الطبيعة، وبات مهمومًا بمشكلاتها، ومستغرقًا في قوانينها، وساعيًا إلى تفسيرها، ومستفهمًا عن أسرارها.

ومن أشهر كشوف نيوتن التي كان لها أثر بليغ في توجيه الذهن الغربي: نظرية الجاذبية، وهي النظرية التي فسر بها حركات أجزاء الكون، وأثبت من خلالها أن كل جزئيات الكون خاضعة لقوانين لا تخرج عنها، ولا تحيد عن مسارها.

وقد عُدَّت هذه النظرية مع النظرية الكوبرنيكية، والنظرية الداروينية، أشهر ثلاث نظريات غيَّـرت عقول أهل الغرب[4].

وبهذه النظرية أصبح ممكنًا تفسير حركات الأفلاك والأقمار والمذنَّبات،

---

(١) العلم والبداهة، برونوفسكي (٣٩).

(٢) الخالدون مائة (٢٢)، وانظر في أثر نيوتن: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٦٨)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٦ ـ ٨٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، برتراند رسل (٣/ ٧٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٥٤)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٢٦).

(٣) انظر: قصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٢٦ ـ ١٣٠).

(٤) انظر: مواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٣٦٢).

وبها انقشع الضباب الذي كان يخيم على حركة الكون، وزالت بسببها كثير من الشكوك والظنون الحاضرة في عقول كثير من الباحثين في ذلك الزمان، عن أسرار حركة الكون[1].

وحين أعلن نيوتن نظريته، أنكر عليه كثير من رجال الدين الكنسي، وادعوا أنه انتزع من الله التأثير المباشر في خلقه، وأزال عنه عمله الكوني، وأنه استبدل الله بقوة مادية ميكانيكية، وأنه أبدل العناية الإلٰهية بقانون الجاذبية[2].

وكان لنظرية الجاذبية أثر بليغ في تدعيم النظرة الآلية الميكانيكية الحتمية في تفسير الكون، وهي النظرية التي تعني أن الكون يسير وفق قوانين محددة صارمة، لا يخرج عنها شيء، ولا تحتاج في تسيير حركتها إلى تدخل قوة خارجة عنها، ويقابلها النظرية الغائية، أو الميتافيزيقية، وهي التي تُقِرُّ بأن الكون يسير على قوانين محددة، ولكنها لا تنكر التدبير الإلٰهي للكون، وقدرته في التأثير على تلك القوانين[3].

وقد هُزمت النظرية الغائية في القرن الثامن عشر أمام النظرية الآلية، بسبب تعضدها بالعلم النيوتني، وغدت هي المسيطرة على النظرة الغربية للكون لمدة قرنين من الزمان[4]، وانجذب إليها عدد كبير من العلماء والمفكرين، وأصبح الكون عندهم شبيهًا بالساعة، فهو في مجرَّاته وأفلاكه وكواكبه، أشبه شيء بساعة عملاقة صُنعت بمهارة فائقة، ووضع كل جزء منها في مكانه الصحيح، بحيث إذا تحركت الماكينة تحدُث عنها حركة تَعقُبها حركة لكل الأجزاء، على حسب تصميم المخترع[5].

ونتيجةً لانتصار العلم النيوتني، وشغف كثير من الناس به، وشدة اقتناعهم بنتائجه، انتشر التيار المادي، وانتشى، وتعضد بسند قوي من العلم، وطفقت

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/٥٦ ـ ٥٧، ٢٧١).

(٢) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (١٩٣)، والتنوير، دوريندا أوترام (١٨٣ ـ ١٨٤).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٢٢٧).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/٤٠٢)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٥).

(٥) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) فرانكلين باومر (٥٩)، والفكر العلمي الجديد، باشلار (١٠٣).

التيارات المعادية للدين تحاول التشبث والتعلق بأهداب تلك النظريات؛ لتساند بها مواقفها المتمردة على الأديان، وبذلك عُد نيوتن من أقوى من ساعد على إضعاف جانب الأديان، ومن أشد المساندين للتيارات الناقدة لها[1]، فمع تأكيد الفيلسوف ليبنتز بأن نيوتن لم يكن منكِرًا لوجود الله، ولكنه يقول عنه: «ألقى الله في الجناحين، وينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة، بل ولمساعدة الأجرام السماوية في حركتها، وكأن ما لديها من قصور ذاتي لم يكن كافيًا»[2].

ويقول إميل برهييه في تقييم العلم النيوتني: «إن علم نيوتن يدعنا من الناحية الفلسفية أسرى الشك وعدم اليقين، فنزعة الآلية يمكن أن توجهنا، سواء نحو اللاهوت أو نحو المادية، والنقطة التي يتوقف عندها التفسير غير موضحة بجلاء»[3].

أما أتباع تيار الدين الطبيعي؛ فقد جعلوا العلم النيوتني سندًا لهم في إنكار تدخل الله في الكون، وتدبيره له، وإرساله للرسل، وتأييده الأنبياء بالمعجزات، فالله ـ في نظرهم ـ بعد خَلقه للكون، لا يتدخل فيه بأي نوع من التدخل، حتى ولو كان بإرسال الرسل؛ فالكون بعد أن دفعه الله إلى الوجود، أخذ يعمل بنفسه وفق قوانين صارمة من غير تدخل لأحد؛ ولذلك فإنه من المستحيل أن يتدخل الله في شؤون الناس، فيرسل إليهم رسلًا وأنبياء، ومن المستحيل أن يخرق قوانين الكون لأجل رجل؛ لكون خرقها؛ يعني: إبطال نظرية الجاذبية[4].

وفي بيان ذلك تقول الكاتبة دوريندا أوترام: «وهكذا استُغل عمل نيوتن بطرق أبعدَ ما تكون عن هدفه الأصلي، بقصد تدعيم أولئك الذين سُموا «الربوبيون»، الذين كانوا يؤمنون بالله كخالقٍ للكون فقط؛ أي: أن الله عندهم مناظر لقوانين الطبيعة نفسها، هذا الإله لا شأن له بالاختيارات الإلهية للناس، ولكنه بمثابة العلة الأولى فقط»[5].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٥٤)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١١٧)، وتشكيل العقل الحديث (٨٧)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ١٣٤، ٢٨١)، والله، لعباس العقاد (٢٥، ٤٢، ٢١٣)، ودين الإنسان، فرج السواح (٢٠).

(٢) الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر)، فرانكلين باومر (٦٣).

(٣) تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر) (١٣).

(٤) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨).

(٥) التنوير (١٤٨).

وأما حقيقة موقف نيوتن نفسه من قضية تدبير الله للكون، فهو موقف غامض، ونتيجة لذلك اختلف الدارسون فيه؛ فمنهم من أكَّد أن نيوتن لا يختلف عن ديكارت في أن كلًّا منهما منكر لتدبير الله للكون، وأن غاية ما فعل الله فيه، أن دفَعَه للوجود بقوانينه فقط، ومنهم من ذهب ـ وهم الأكثر ـ إلى أن نيوتن لا ينكر تدبير الخالق للكون، ولا ينكر تدخل قدرته فيه، وأن لله قدرًا زائدًا على مجرد كونه خالقًا[1].

وأما تيار الإلحاد؛ فإنهم أيضًا استغلوا نظرية الجاذبية النيوتينية، واعتمدوا عليها في إنكارهم لوجود الخالق؛ حيث إنها أثبتت لنا أنَّا لسنا في حاجة لافتراض وجود الله ليمسك بالكون، فالكون متماسك بقوانينه كما يقولون[2].

وأما موقف نيوتن من قضية وجود الله؛ فهو لم يكن منكرًا لوجوده، بل له مقالات عديدة يؤكد فيها إقراره وإيمانه بوجود الخالق، وحين أصدر كتابه، اتهمه بعض الناقدين بأن نظريته تؤدي إلى استغناء الكون عن الله!! فأضاف إلى الطبعة الثانية من كتابه نصًّا يثبت من خلاله أنه مؤمن بوجود الخالق، وقال فيه: «لا يمكن أن يوجد مثل هذا النظام البديع للشمس والكواكب والنجوم، إلا من فيض عقل كائن جبار»[3]. وقال فولتير: «لم أرَ قطُّ بين أتباع نيوتن رجلًا واحدًا لم يكن مؤمنًا بوجود الله إيمانًا عنيفًا قويًّا»[4]، بل كان مؤمنًا بالمسيحية، ومن أتباع الديانة البروتستانتية، وكان منافحًا عنها[5]؛ ولأجل هذا انتقده أبرز المادِّيين

---

(١) انظر في موقف نيوتن من هذه القضية: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٦٣ ـ ٦٤، ٨٩)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٩٠)، وإسحاق نيوتن والثورة العلمية، جيلك ريستيانسن (١٠١)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (١٠٦)، والزمان والأزل، ولتر ستيس (٢٤٦)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٥١).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٢١٨)، وتشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٩)، والدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٥ ـ ١٦).

(٣) كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٨٠)، وانظر: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٢٥).

(٤) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٨٩).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٢٠٣)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (٩٣)، والفلسفة الحديثة، فوادسواف تاتاركيفتش (١٦٠)، وموسوعة الفلسفة (الملحق)، عبد الرحمٰن بدوي (٢٥١)، وانظر في إثبات إيمان نيوتن بوجود الله: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٨٦ ـ ٩٠)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٤٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من =

الملاحدة في عصره، وهو بارون دي هولباخ (١٧٨٩م)، وقال عنه: «إن نيوتن الجليل، لا يزيد عن كونه طفلًا حين يغادر الفيزياء والبرهان؛ لِيَضِل في مناطق اللاهوت الخيالية»[١].

المشهد الرابع: اشتداد أقوى الركائز الفلسفية الدافعة لنقد الدين:

فلَإِنْ كان القرن السابع عشر شهد تحركًا للأصول الفلسفية التي دفعت نحو معارضة الأديان، وكان لها أثر بيِّن في ذلك، فإن القرن الثامن عشر شهد ما هو أقوى، فقد ظهرت فيه أهم الركائز الفلسفية التي اعتمد عليه التيار المتمرد على الأديان واستند إليها في مواجهته وهجومه على أصولها وحصونها.

وتتلخص تلك الركائز الفلسفية في تيارين اثنين؛ الأول منهما التيار المادي، والثاني التيار الشكي الارتيابي:

أما التيار المادي؛ فرغم أنه عاش تطورًا نشيطًا في القرن السابع عشر مع الفيلسوف الإنجليزي توماس، إلا أنه في القرن الثامن عشر اشتدت نشوته، وقويت شوكته، وتعضد ببعض النظريات العلمية التجريبية، وبميل البوصلة الفلسفية نحو الاتجاه التجريبي، وظهرت شخصيات فلسفية كبيرة التأثير، واسعة الصيت، أعلنت تبنِّيها له، واتخذته طريقًا لها في التفكير. وفي وصف انتشاره وتأثيره يقول محمد فريد وجدي: «لقد كان للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولةٌ، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسرى منهم إلى بعض العامة، دولةٌ جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودُعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدَّمون، فكان من لا يشايعها في بعض الفروع يسايرها طلبًا للألمعية وتنزهها عن العامة»[٢].

وتعد المذاهب المادية معارضة للأديان في أصل فكرتها، ولا يمكن أن تتفق معها بحال، ولأجل هذا كانت معارضة لها في سائر الأحوال، وكانت

= العلماء السوفيات (٥٥٤)، وبين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (١٩٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (٤٦ ـ ٤٧).

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز(٢١٩).

(٢) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ٣).

الرابطة العضوية القائمة بين كل أنواع المادية معاداة الأديان ومحاربتها، وفي تأكيد ذلك يقول لينين: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل مادية»[(١)]، وقد جعلت لجنة من الأساتذة السوفيات «الأساس الفلسفي للمذهب الإلحادي هو المادية، ويتحدد المضمون الموضوعي والعيوب الخاصة بكل شكل من أشكال المذهب الإلحادي بالظروف الاقتصادية المعينة، ومستوى العلم وتطور الفلسفة المادية»[(٢)].

وتمثل المادية الفرنسية قمة الفكر الفلسفي المادي في القرن الثامن عشر، وهناك ظروف عديدة ساعدت على انتشار المادية الفرنسية، وجعلتها تشكل مرحلة متطورة في تاريخ المذاهب المادية جملةً، وهي من أعتى الماديات التي هاجمت الأديان، وحروبها على الأديان من أشرس الحروب وأعلاها صَخَبًا، وقد ذكر بعض المؤرخين «أن الأهمية التاريخية لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية، تكمن في نضالها ضد الدين والمثالية، وفي تبنِّيها وتطورها لرؤية العالم المادية»[(٣)]، وقد عُني الماديون الفرنسيون بإثبات استقلال الأخلاق عن الدين، وإمكانية قيام مجتمع من الملحدين الأخلاقيين، وإثبات البرهان على بطلان كافة المعتقدات الدينية[(٤)].

ورغم اتفاق الماديين في القرن الثامن عشر على إنكار كل الأديان، والهجوم عليها ومحاربتها، إلا أن مواقفهم اختلفت من وجود الله، فمنهم من أنكر وجود الخالق جازمًا بذلك، ومنهم من توقف عند الشك والارتياب في وجوده، ومنهم من أقرَّ بوجود الخالق مع إنكاره للأديان[(٥)].

وأما التيار الارتيابي الشكي، والمراد به في هذه المرحلة: الشك التجريبي، وهو الشك الذي ينتج من خلال الالتزام بأصول المذهب الحسي، فمع أن موجة

---

(١) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٢) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٦٧).

(٣) الموجز في تاريخ الأديان، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٩)، وانظر: المرجع نفسه (٢٠٧).

(٤) المرجع السابق (٢١٥).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٠٧ ـ ٢١٩)، وتاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ إميل برهييه (١٦ ـ ١٦٤)، وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٠ ـ ٨٠، ١٨٣ ـ ١٨٧).

الشك شهدت تحركًا كبيرًا في القرن السابع عشر، وكانت لها آثار جليَّة في الفكر الغربي، إلَّا أنها شهدت تطورًا شديدًا وتشكلا مختلفًا، وتضخمًا عاليًا جدًّا في القرن الثامن عشر، وكان هذا على يد الفيلسوف الإنجليزي الشهير ديفيد هيوم (١٧٧٦م)؛ فهو يعد من أعظم فلاسفة عصره وأعمقهم فكرًا، وأشدهم تأثيرًا، ومن أشهر المفكرين الذين بلغوا قمة الشك والارتياب المعرفي[١]، فمعه «بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها في النزعة الشكِّية التي لم يكن في وسع أحد أن يرفضها، أو أن يقبلها!»[٢]، وقد «وصل بفلسفة لوك وبيركلي التجريبية إلى نتيجتها المنطقية؛ إذ جعلها متَّسقة مع ذاتها، وجعلها غير قابلة للتصديق، وهو يمثل بمعنى معين نهاية ميتة؛ ففي اتجاهه من المستحيل المضي إلى أبعد مما وصل إليه، ومنذ أن كُتب، غدا دحضُه تسليةً مستحبَّة بين الميتافيزيقيين»[٣].

وقد ابتدأ هيوم شرح أصول مذهبه في كتاب وسمه بـ«رسالة في الطبيعة البشرية»، تناول فيه ثلاث موضوعات: المعرفة والعواطف والأخلاق، ولكن الكتاب لم ينتشر على مستوى جيد، حتى قال هيوم عنه: «إن كتابي قد ولدته المطبعة ميتًا»[٤]، فأعقبه بكتاب آخر في آخر حياته أسماه: «مبحث في الفاهمة البشرية»، سعى فيه إلى تعميق نظريته الفلسفية في نظرية المعرفة، وتوسيع شرحها، وتضمن معظم المبادئ الموجودة في الكتاب الأول[٥].

وأما كيفية انتهاء هيوم إلى الشك والريبة بناء على غلوِّه في أصوله التجريبية، فإنه بعد أن أرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى المدركات الحسية فقط، وقرر أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأن أي فكرة لا يمكن ردُّها إلى المدرك الحسي، لا يمكن أن تكون صحيحة مفيدة، أنكر مبدأ السببية ومبدأ الاطراد بحجة أنهما ليسا مما يدرك بالحس.

---

(١) انظر في نسبة المنهج الشكي إلى هيوم: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢١٦)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (١٨٤)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٢٥)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٤٠)، وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلسيون (٥/ ٣٩٣).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٩)، وانظر: قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (١/ ٢٣٢).

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٥١).

(٤) قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (١/ ٢٣٤).

(٥) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (١٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

وبإنكار هيوم لمبدأ السببية ولمبدأ الاطراد، انتهى إلى أن الدليل الاستقرائي لا يفيد إلا الاحتمال فقط، ولا يمكن أن يدل على اليقين؛ ولهذا يقول: «إن من يزعم أن شروق الشمس غدًا ليس احتمالًا . . . إنما يضع نفسه موضع السخرية، على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[1].

ونتيجة لهذه المنظومة الحسية المترابطة، انتهى هيوم إلى الشك والارتياب المعرفي؛ لأن غاية ما يمكننا الوصول إليه عن العالم الخارجي، إنما هو الانطباع الحسي، وهو لا يمثل ما في الخارج بالضرورة، ثم إن الترابط بين ما نحصله لا يقوم على أساس عقلي، وإنما على أساس حسي محض، وهذا الأساس ليس يقينيًّا؛ ولذلك فمعرفتنا بالواقع ليست يقينية.

ولأجل هذه الشكِّية المعرفية، كان هيوم معجبًا جدًّا بالشكاك اليونان، وكان يصف نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي الشك[2]، ويؤكد على أنه يجب أن يكون الشك ملازمًا لنا، وأن المحافظة عليه أساس من أسس التفكير الفلسفي، ويؤكد على أنه أمر لا يمكن البُـرْءُ منه، ولا التخلص منه، وأنه يعاودنا في كل لحظة وحين[3].

ويستمر في التأكيد على أهمية الشك، فيقول: «وفي جميع أحداث الحياة، ما برح ينبغي أن نحافظ على شكِّيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تُدفئ، أو أن الماء يُنعش، فما ذلك إلَّا لأن الأمر يتقاضانا آلامًا مبرحة لو فكرنا تفكيرًا مباينًا، بل وإن كنَّا فلاسفة، فينبغي أن يكون ذلك أساسَ مبادئَ شكية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[4].

وقد أدى به منهجه الشكي إلى إحداث تغييرات جذرية في ميادين متعددة[5]، ولم تسلم القضايا الدينية من ذلك؛ فقد بحث قضية الاستدلال على وجود الله، وأثار شكوكًا كبيرة على جميع الأدلة التي استدل بها المؤمنون، وبحث قضية النبوة والمعجزات فلم تسلم من شكوكه.

---

(١) ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (٧٩).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٧٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٦٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٦٩).

(٥) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٤٢).

وكان للمنهج الشكي الذي سلكه هيوم في القضايا الدينية، أثر بليغ على من جاء بعده، وقد وصف بعض المؤرخين ما قام به هيوم بأنه «تحطيم للأساس العقلي لإثبات وجود الله، وأنه أيقظ شكوكًا كبيرة حول صحة الأديان»[1]، وفرح الملاحدة المنكرون لوجود الله بالنتيجة التي توصَّل إليها هيوم، وعدُّوه سندًا لها، ومنبعًا لمواقفهم[2].

وانتشر منهج هيوم الشكي، وشاعت شكوكه حول وجود الله وصحة الأديان في الفكر الغربي بشكل كبير جدًّا، وتقوت المواقف الإلحادية الشكية، وساعد ذلك على شيوع موقف «الإيمانية»، وعرفت في ألمانيا باسم: حركة التقوى. وفي إنجلترا: بالحركة الإنجيلية المحافظة، أو أويزليانزم؛ نسبةً إلى مؤسسها[3]. ويتلخص موقفهم في أن الاعتقاد الديني يقوم على التصديق المجرد وليس على الاستدلال العقلي، فنتيجة لعجز كثير من أتباع المسيحية في ذلك الزمن عن دفع الشكوك التي أثارها هيوم، وعن الوصول إلى نقضها، لم يجدوا بُدًّا من أن يتبنَّوا القول بأن الإيمان لا يقوم على الاستدلال العقلي، وإنما على التصديق القلبي المحض[4].

المشهد الخامس: النقد الكانطي للدين «انحسار الدين في حدود العقل»:

يعد كانْت من أشهر فلاسفة العصر الحديث على الإطلاق، ويقول برتراند رسل في نعته: «يعتبر كانت ـ بصفة عامة ـ أعظم الفلاسفة المحدثين، ولا يمكنني أنا أن أنفي، أو أوافق على هذا التقدير، ولكن من الحماقة إلا أن أقر بأهميته العظيمة»[5]. وفي بيان تأثير فلسفته وخطرها، يقول ول ديورانْت: «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور، ما بلغته فلسفة إمانويل كانْت من النفوذ والسيادة على الأفكار في القرن التاسع

(١) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٥٨).
(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٧١).
(٣) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٦٢، ٢/ ١٨، ٣١، ٣٥، ٣٧).
(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٧٠)، وتاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر، ماتيوأندرسون (٤٣٩ ـ ٤٤٠)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٤).
(٥) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٣١١).

عشر... ولا تزال فلسفة كانْت حتى يومنا هذا، قاعدةً لكل فلسفة أخرى»[1].

وقد جاء كانت في مرحلة وصل فيها الفكر الأوروبي إلى درجة عالية من الاضطراب والقلق المعرفي؛ فقد انتشر فيه المذهب الشكي؛ نتيجة لقوة حجج هيوم، وعجز كثير من المفكرين عن التخلص من حبائلها، وشاعت المادية وتقوَّى جانب الإلحاد والثورة على الأديان[2].

فأراد كانْت أن يعيد اليقين المعرفي والانضباط الفكري إلى الإنسانية، وأن يدفع الشكوك والهجمة الإلحادية عن الأديان؛ ولأجل البلوغ إلى هذه النتيجة، جاء كانت بفلسفته النقدية، وهي فلسفة ضخمة واسعة الأرجاء ومتعددة الشُّعَب، قصد فيها إلى التخلص من أخطاء التيارين الفلسفيَيْن المتصارعين في زمنه: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن العقائد المتعلقة بالميتافيزيقا، إنما يدركها العقل وحدَه مستقلًّا عن التجربة الحسية، وتيار النزعة التجريبية الذي يرى أن التجربة الحسية هي وحدها ينبوع كل الحقائق والتصورات.

وحاول أن يبين الفساد والخطأ في كلا التيارين: النزعة العقلية؛ لتجاوزها حدودها، وتوسعها في إثبات حقائق لا تملك عليها دليلًا. والنزعة التجريبية؛ لقصورها، وإنكارها للمبادئ المتعالية على الحس والتجربة[3].

وتعدُّ فلسفة كانْت النقدية من أعقد الفلسفات وأعسرها، ونصُّه الفلسفي مستغلَق غاية الاستغلاق؛ ولأجل ذلك اضطربت الأفهام في تحصيل مراده كثيرًا، وتباينت المواقف المنسوبة إليه جدًّا[4].

ومن الصعب توضيح فقرات الفلسفة النقدية الكانتية كلها في هذا الموضع، ولكن يمكن تلخيص قواعدها الأساسية التي انبنت عليها رؤيته المعرفية في **ثلاثة أصول أساسية، هي:**

---

(١) قصة الفلسفة (٣١٦)، وانظر مزيدًا من أثر فلسفة كانت: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢١٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٥٤)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٤٨)، وإمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٣ ـ ٦٥).

(٢) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٢٥).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢٧٣)، والفلسفة النقدية (كانت)، زكريا إبراهيم (٢٧).

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٦)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان (٢/ ٤١)، وعصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٣٥)، وكانط والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١).

الأصل الأول: أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء، وإنما متضمن لأفكار فطرية قبلية، يستطيع من خلالها أن يدرك العلاقات القائمة بين المحسوسات، ومن أهم تلك المبادئ الفطرية قانون السببية، وفكرة الزمان والمكان.

ولهذا الأصل، أثبت كانْت أن المعرفة الإنسانية ليست منحصرة في طريقة الحس فقط، وإنما لها مصدر آخر، وبهذا فارق كانْت التيار الحسي وأعاد للعقل شيئًا من اعتباره.

والأصل الثاني: أن العقل لا يستطيع أن يستنتج الأفكار وينظمها إلا بمساعدة الحس عن طريق ما ينقله من المعطيات الحسية فحسب، وإذا فقد الحس فإن العقل يفقد قدرته على الإنتاج المعرفي.

والأصل الثالث: أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا في الدوائر التي يوصلها إليه الحس فقط، وليس في مقدوره أن يتجاوزها إلى غيرها ألبتة، والحس لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط؛ ولأجل هذا قرر كانْت أن المعرفة الإنسانية لا تتعلق إلا بظواهر الأمور فحسب، واستحدث ـ نتيجةً لذلك ـ تفريقه المشهور، الذي يذهب إلى التمييز بين الأشياء في ذواتها والأشياء في ظواهرها.

وتوصل ـ بناء على أصوله تلك ـ إلى أن الميتافيزيقا بموضوعاتها المختلفة، ومنها موضوعات الدين، ليست علمًا؛ لأنها ليست مما يدخل في نظام مصادر المعرفية، فهي ليست مما يمكن أن ينقله الحس إلى العقل[١].

وقد عدَّ بعض المفكرين فلسفة كانت من النزعات الشكية اللاأدرية؛ لأنها انتهت إلى أن العالم الخارجي لا سبيل إلى معرفته معرفة حقيقية، ولا طريق للبلوغ إلى ماهيته، وإنما غاية ما لديها عنه، العلم بالظواهر التي لا تمثل حقيقة الأشياء[٢].

وأما مواقف كانْت في قضايا الدين؛ فقد تأثرت بأصوله الفلسفية كثيرًا، فبناءً عليها توصل إلى استحالة أن يدل العقل على وجود الله، أو على شيء من الأصول الدينية؛ وذلك أن هذه القضايا ليست مما يدخل ضمن ما يمكن للحس إدراكه؛ ففي كتابه «نقد العقل المجرد»، وهو أول كتاب أظهر فيه شرح فلسفته

---

(١) انظر: الفلسفة النقدية، محمود فهمي زيدان (٤٣١)، قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود (٢٩١ ـ ٢٩٤).
(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات (٣٨٧).

النقدية، عقد فصلًا خاصًا عن الأدلة العقلية التي استدل بها المؤمنون على وجود الله، وزيَّفَها بأجمعها، وشنَّ عليها هجومًا عنيفًا بحجة أنها قائمة على الاستدلال على أمور خارجة عن نظام العقل الإنساني؛ حيث إن تلك الأدلة ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من الأمور الحسية إلى الأمور غير الحسية، وهذا مما لا يقبل في فلسفته[1].

وبهذه الطريقة حكم كانْت على جهود المؤمنين في الاستدلال العقلي على وجود الله على مرِّ التاريخ الإنساني بالفساد والزيف والعبث، وفي بيان نتيجة مذهبه يقول: «إذا كان على قانون السببية الصحيح بصورة تجريبية أن يقودنا إلى الكائن الأصلي، فعندئذٍ سيكون من المتوجب على هذا الكائن أن ينتمي إلى سلسلة مواضيع الخبرة، وسيكون في هذه الحالة كجميع الظاهرات مشروطًا بالذات»[2].

ويلخص النهاية المنهجية لمنهجه الفلسفي فيقول: «إذن فما أستمسك به هو هذا: أن جميع المحاولات التي تستهدف استعمالًا تأمليًّا محضًا للعقل، وذلك فيما يتعلق باللاهوت، هي محاولات عديمة الجدوى كليًّا، وهي أصلًا باطلة فارغة»[3].

ويعد كانْت، بنتيجته هذه، متفقًا مع ما توصل إليه هيوم قبله في منهجه الشكي؛ ولهذا علَّق بعض الدارسين على كتاب كانت «نقد العقل المجرد» بقوله: «وهكذا ينتهي الكتاب الأول في النقد، وكأننا نتخيل ديفيد هيوم يستعرض هذه النتائج التي توصل إليها كانت، وتعلو وجهَه ابتسامة تهكُّمية»[4].

ولكن كانت لم يتوقف عند المرحلة التي توقف عندها هيوم، وإنما حاول تجاوز الحالة الشكية في وجود الله؛ فسعى إلى إقامة دليل جديد أثبت من خلاله

---

(١) انظر: نقد العقل المجرد (٦٤٤ ـ ٦٧٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢١)، تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٧٦)، إمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٣٢٨ ـ ٣٤١)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١١٤ ـ ١٣١)، وكانت وفلسفته النقدية، محمود فهمي زيدان (٣٢٥ ـ ٣٣٦).

(٢) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٧).

(٣) المرجع السابق (٦٩٦).

(٤) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٧).

وجود الخالق، وهذا الدليل هو دليل الأخلاق، وقد عرضه في كتابه الآخر «نقد العقل العملي»؛ ففيه يؤكد على أن فينا ـ نحن البشرَ ـ دافعًا فطريًّا نحو الالتزام بالأخلاق، والأخلاق ترجع في حقيقتها إلى إرادة الخير، وإحساس الإنسان بالواجب، وهذا الإحساس يتضمن بالضرورة الإيمان بالجزاء على العمل، وخلود الإنسان في دار ينال فيها ثوابه، وهذا الخلود دليل على وجود الله؛ لأنه هو الذي خلق ذلك الخلود، وهو الذي يجازي به[1]، وفي بيان أهمية هذا الدليل يقول كانت، بعد أن أبطل الأدلة العقلية على وجود الله: «وهكذا، فإنه ما لم نعتمد على القوانين الأخلاقية، أو نسترشد بها، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي لاهوت للعقل»[2].

وقد علق بعض الدارسين على كتاب «نقد العقل العملي» بقوله: «إن كانْت يستعين بالعقل العملي كما لو بعصا سحرية؛ ليبعث الله الذي قتله العقل النظري»[3].

ومع ذلك، فقد غضب المؤمنون من تحطيم كانت للأدلة العقلية على وجود الله، وعدوا ما قام به هدمًا للدعائم الإيمانية، وبالَغوا في الانتقام منه حتى أطلقوا اسم «إمانويل كانت» على كلابهم[4]!

ومع تصريح كانْت بإيمانه الأخلاقي بالله، إلا أن بعض الدارسين يذكر أنه كان شاكًّا في وجود الله، وغير مُوقِن بذلك، ولكنه أراد الحفاظ على مشاعر الناس وأشفق على أخلاقهم من الدمار[5]. وفي المقابل، فقد نعته أحد الملاحدة العتاة ـ نيتشه ـ بأنه: «مسيحي ماكر»[6].

وإنكار كانت للدعائم العقلية على وجود الله، يعد تدعيمًا قويًّا للاتجاه الإلحادي؛ لأن ذلك الاتجاه يصر دومًا على أن وجود الله إنما هو تصديق

---

(١) انظر: نقد العقل العملي (٢١٧ ـ ٢٢٧)، وانظر أيضًا: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٨)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٣٠٠ ـ ٣٠٢)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢٩٥).

(٢) نقد العقل المجرد، كانت (٦٩٦).

(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٥١٧).

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٤٧)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ (٢٨٤).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣١٧).

(٦) غسق الأوثان، نيتشه (٤٣).

اخترعه البشر، وليس لديهم أيَّة حجة عقلية يقينية عليه، ثم إن كانْت مع ذلك، لم يقدم بديلًا قويًّا يصمد أمام الاعتراضات الإلحادية على وجود الله؛ ولهذا وصفه بعض الدارسين بالهدَّام الأكبر؛ لأن مشروعه قضى على الميتافيزيقا[١].

وفي بيان أثر نقد كانت لأدلة وجود الله، قارن هيني بين جهود كانت وأعمال روبسبيار الملك المروع الجبار، فقال: «إن روبسبيار لم يقتل إلا ملكًا وبضعة آلاف من الفرنسيين، وهي جريمة قد يتسامح فيها الرجل الألماني، أما كانت، فقد قوَّض الدعائم التي يرتكز عليها بناء اللاهوت... فلو كان أهل كونسبرج قد قدروا كل ما تستتبع أفكاره من خطر؛ لارتاعوا لوجود هذا الرجل أكثر مما يروعهم سفَّاك لا يقتل إلا الكائنات البشرية»[٢].

وأما موقفه من الدين؛ فقد أولى كانْت في آخر حياته هذه القضية عناية كبيرة، وتناول قضاياها في مناسبات عديدة[٣]، ومن أشهر المؤلفات التي شرح فيها كانت موقفه من الدين كتاب «الدين في حدود مجرد العقل»، الذي ألَّفه في آخر عمره سنة (١٧٩٣م)، وكان له من العمر ٦٩ سنة.

وهو من أهم كتبه بعد كتبه الفلسفية النقدية، وقد وصفه بعض المؤرخين بأنه «إنتاج عظيم بالنسبة إلى رجل في التاسعة والستين من عمره، وقد بلغ كانت في هذه الرسالة ذروة الجرأة والشجاعة»[٤]، واختلف الباحثون كثيرًا في تحديد مراده من عنوان الكتاب، ومن مضمونه[٥]، واختلفوا ـ أيضًا ـ في تحديد علاقته بمشروعه الفلسفي النقدي، وأكد بعض الدارسين على أن كانْت تخلَّى في كثير من فقراته عن منهجه النقدي الصارم، وانساق وراء العاطفة، وبنى عليها مواقف متعددة[٦].

وهو كتاب غامض معقد ـ كما هو الحال في سائر كتبه ـ وتوضيحه لفكرته في فلسفة الدين، لا تخلو من الغموض والتذبذب والتناقض[٧]؛ ولأجل ذلك فإن

---

(١) انظر: كانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٣٠١).

(٢) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٩٧).

(٣) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٧).

(٤) قصة الفلسفة، ول ديورانت (٣٥٥).

(٥) انظر: فلسفة التربية والدين عن كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٨).

(٦) انظر: المرجع السابق (١٨).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢١)، وإمانويل كانط (الدين في حدود العقل)، محمد المزوغي (١٢).

من الصعوبة استخلاص رؤية كانت من الدين، وفلسفته فيه، بسهولة ويُسر.

ويمكن أن نخرج برؤية مقاربة في ذلك من خلال استعراض أهم المواقف التي أثارها في كتابه «الدين في حدود العقل المجرد»، فقد أكد على أن الأخلاق لا تحتاج أبدًا إلى الدين، بل هي ـ بفضل العقل المحض العملي ـ مكتفية بذاتها[١]، وأكد على أن الأخلاق لاتقود إلى الدين، وليس الدين هو الذي يقود إلى الأخلاق[٢].

وقرر بناءً على ذلك، أن قضية الإيمان بوجود الله يجب أن تكون منبثقة من قانون الأخلاق لا غير[٣].

وكذلك أرجع حقيقة الدين إلى البعد الأخلاقي فحسب، وقال: «إنما الدين هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية»[٤].

ويفرق كانت بين نوعين من الدين؛ الأول: ما أسماه الدين الوضعي، وهو الذي يقوم على الوحي المنزل، وهو دين تاريخي يقوم على وقائع حدثت في التاريخ، ويرى كانت أن مثل هذا الدين التاريخي ليس حيًّا ولا موجبًا للحياة، ولا يمكن أن يعد ضروريًّا، بل هو في ذاته ميت، ومن الخرافة أن نقول: إنه واجب وضروري لحياتنا! وأما النوع الثاني: الدين العقلي، وهو الدين القائم على الصدق الكلي، الذي تتفق فيه جميع العقول ومبادئ الأخلاق الكلية[٥].

والدين الأخلاقي في نظر كانت، لا يقوم على عبادات وطقوس، وإنما هو التزام أخلاقي فحسب، فالمهم عنده أن تعرف كيف يريد الله أن يطاع؟ وأفضل طريقة إلى ذلك، هو أن يتعرف الإنسان على ذلك بواسطة عقله الخاص؛ فالدين الأخلاقي غاية ما فيه تمجيد الله، فالعبادة الحقَّة إذن، هي العمل بالقانون الأخلاقي، والالتزام به[٦].

ونتيجة لذلك، أنكر كانت كل العبادات والشرائع في الأديان، ووصفها

---

(١) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٥)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢١٦).

(٢) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٨).

(٤) المرجع السابق (٢٤٣)، وانظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمن بدوي (٥٦).

(٥) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمن بدوي (١٤، ١٧٥ ـ ١٧٧).

(٦) انظر: المرجع السابق (٧٥، ٥٨، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١).

بالخرافة، واتهمها بأنها لا تؤدي إلى نفع، وإنما إلى القسوة والجفوة، ويقول بصريح العبارة: «إن كل ما قد يتوهمه الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته، إنما هو محض هُراء ديني، أو مجرد عبادة زائفة لله»[١].

وانسجامًا مع هذه الرؤية، فقد أنكر كانت على أهل الأديان تعاملهم مع نصوص الكتاب المقدس بالمعنى الحرفي، ويرى أن نصوصها مجرد رموز وشفرات تُعبَّأ بالمعاني المختلفة على حسب ما تمليه المبادئ الأخلاقية[٢].

وبهذه المواقف، نسف كانْت هيكل الدين الصُّلب والثابت، وحوَّله إلى مادة هلامية زئبقية تختلف أشكالها بحسب اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، وبحسب اختلاف العقول والأذواق.

والغريب حقًّا، أنه يرى أن المسيحية ديانة عقلية محضة، بل يراها وحدَها التي لها الطابع العقلي، وادعى أن غاية المسيح من تأسيس المسيحية هي الدعوة إلى إيمان ديني محض، قائم على الأخلاق المحضة الموافقة للعقل، وأنه لم يشرع فيها عبادات ولا طقوس، ولكن أتباعه شوَّهوا صورة دينه، وأضافوا إليه من عندهم[٣].

وقد كان لموقف كانْت من الدين ـ مع ما سبقه من نقد هيوم ـ أثر بليغ في تقوية التيار الشكي، وإضعاف المرتكزات العقلية التي يستند إليها المثبِتون لوجود الله، فأعرض ـ نتيجةً لذلك ـ كثير من المؤمنين عن الاستدلال بالأدلة العقلية على وجود الله، ولا يُشيرون إليها إلا من جهة النظرة التاريخية فحسب، أو بوصفها عملياتٍ عقليةً، دُحضت وكُشف ما فيها من اضطراب وخلل، من لدن هيوم وكانْت[٤]، وانتشر ذلك الموقف الإيماني، الذي تمثله حركة التقوى وغيرها من الحركات المحافظة، والذي يقوم على أن الإيمان مجرد تصديق قلبي لا يتأسس على الدعائم العقلية[٥].

---

(١) كانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٣١٨)، وانظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٤).

(٢) انظر: فلسفة التربية والدين عند كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٥٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٨، ٨٩).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٠٦).

(٥) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ١٥، ٩٤).

المشهد السادس: حصاد التنوير في القرن الثامن عشر «نتائج الثورة الفرنسية»:

اختتم القرن الثامن عشر ثورته النقدية العارمة بالثورة الفرنسية الشهيرة، وهي ثورة شعبية ضخمة وواسعة، دامت عشر سنوات، ابتدأت من سنة ١٧٨٩م، واستمرت إلى سنة ١٧٩٩م، ومع أنه قد سبقتها ثورات شعبية عديدة، وأعقبها ثورات أخرى، إلا أن تلك الثورة تعد الأضخم والأعمق أثرًا في الحياة الغربية كلها، وتعد مرحلة مفصلية في التاريخ الأوروبي، وقد توقف عندها عدد كبير من المؤرخين، وتوسعوا في تفصيل مشاهدها ودراسة إرهاصاتها، والكشف عن الأزمات التي تسببت في إحداثها، وعن الآثار التي نَجمت عن وقائعها، بل أفردَها عدد من المؤرخين بمؤلفات خاصة بها[١].

وقد وصفها بعض المؤرخين بأنها «الحدث العجائبي»[٢]، وأنها «كانت الباب الذي دخلت منه الحِقبة الحديثة من التاريخ»[٣]. ووصفها آخر بأنها الثورة التي قلبت أوروبا بأكملها[٤]. ويقول ثالث في وصفها: «إنها تمثل فجر عصر جديد، وشروقًا رائعًا؛ حيث يختفي بناء الظلم القديم»[٥]. ويَنعَتها مؤرخ رابع فيقول عن وقائعها: «حدث المنعطف الكبير الذي يعتبر مسؤولًا، أكثر من أي منعطف آخر، عن تشكُّل هُويتنا التي نحن فيها الآن»[٦].

والثورة الفرنسية متعددة المشاهد، ومتشعبة الوقائع، ومتداخلة المراحل، وبلغت من التعقيد مبلغًا كبيرًا، وقد تكاثرت في أثنائها الفتن في البلاد الفرنسية، وتوسعت أعمال الشَّغْب، واضطرب حبل الأمن في جميع الأطراف، وأُشعلت النيران في بيوت النبلاء والطبقات المالكة، وقُطعت الطرق، وسُدَّت الممرات المائية، وتعطلت الموانئ، واستولت الجماهير الغاضبة على كل شيء في

---

(١) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول، وعصر الثورة الفرنسية، أ. جورج ليفيبر، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون، وفلسفة الثورة الفرنسية، برنار.

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٦٤).

(٣) المرجع السابق (٢٦٦).

(٤) انظر: روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٩٧).

(٥) مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٠٩).

(٦) روح الأنوار، تزفيتان تودوروف (٧).

الأسواق والطرقات والمخازن[1]!!

وقد تخلَّلها مشاهد مؤلمة، وأحداث فظيعة؛ قُتلت فيها أعداد كبيرة من البشر، ومُورِست فيها ألوان مختلفة من التعذيب والقهر، وذكر بعض المؤرخين أنه أقيمت في فرنسا ١٨٧ محكمة ثورية، منها ٤٠ محكمة كانت تحكم بالقتل، وتنفذ أحكامها بالقتل حالًا!! وقد حكمت محكمة باريس على ٢٦٢٥ شخصًا بالقتل!! وفي مدينة أورانج قطعوا رأس ٣٣١ شخصًا، وقتلوا في مدينة أراس ٢٢٣ نفسًا، وبلغ مجموع الذين قتلوا ـ على حسب ما يذكره بعض المؤرخين ـ سبعةَ عشرَ ألف نفس[2]!!

وليس من غرض البحث الخوضُ في تفاصيل تلك الثورة، ورصد وقائعها، وإنما الغرض الأساسي منه، الكشف عن وجه علاقتها بالحركة النقدية التنويرية في القرن الثامن عشر ضد الدين.

ويتحقق ذلك بالكشف عن الأزمات التي كانت وراء تلك الثورة، وقد اتفق كثير من المؤرخين على أن الثورة الفرنسية كانت نتيجة أزمات متعددة، ومن أهمها: الأزمة الاقتصادية، المتمثلة في نظام الإقطاع الظالم، الذي قهر الفلاحين والعمال، وسلب حقوقهم، وكانت الكنيسة غارقةً فيه بشدة. ومنها: الأزمة الاجتماعية، المتمثلة في الامتيازات والأعطِيات التي تُدفع للأُسَر النبيلة، ولرجال الدين والكنيسة. ومنها: الأزمة السياسية، المتمثلة في نظام الملكية المطلَق، الذي يقوم على أن الـمَلِك معيَّـن من عند الله، وأنه لا رادَّ لحُكمه، ولا مُعَقِّب لقضائه[3].

وأكدوا على أن الكنيسة ورجالها، كانوا غارقين في أنواع من المفاسد وألوان من القبائح، كان لها أبلغ الأثر في ثورة الناس على الدين؛ فقد كانت

---

(١) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٧)، وتاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (١٣)، وتاريخ الحضارات العام (٥/ ٤١١ ـ ٤١٢).

(٢) تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٦)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (١٣٦ ـ ١٣٧).

(٣) انظر: تاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (٥، ١٣)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٣ ـ ١٧)، وتاريخ الثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٥٩)، وروح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (٩٢)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣).

الكنيسة تملك نسبة عالية من الأرض، وتحصل على دخل سنوي كبير جدًّا؛ من الأراضي الزراعية المملوكة لها، ومن العشور والضرائب.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من رجال الكنيسة، من الأساقفة وغيرهم، كانوا متَّصفين بالنزاهة والأخلاق، إلَّا أن أكثر رجال الدين انتشر فيهم الفساد، ومارسوا صنوفًا من البَغْي والظلم والقهر للآخرين، وصاحَب ذلك انحراف كثير من الناس عن التعاليم الدينية، وأهمل كثير من الطلاب حضور القُدَّاس، وأخذوا في قراءة كتب الفلاسفة، وفي عام ١٧٨٩م صرَّح الأب بونفاكس بأن «أخطر فضيحة، الفضيحة التي ستجرُّ أوخم العواقب، هي الهجر التام تقريبًا للتعليم الديني في المدارس العامة»[١].

وكانت الكنيسة ـ مع ذلك الفساد كلِّه ـ متداخلةً مع الملكية الحاكمة في فرنسا، ومتشاركة معها في كثير من المصالح، ومتفقة معها في المواقف، وتصبغ على أفعالها الشرعية الدينية[٢].

وأكد عدد من الدارسين على أن الموجة النقدية التي أحدثها الفلاسفة والمفكرون في أول القرن الثامن عشر، كان لها أثر بليغ وعميق في تأجيج روح الثورة في المجتمع الفرنسي؛ فقد أحدثت جهودهم وعيًا ثقافيًّا، وحقوقيًّا ودينيًّا بالغَ التحرُّر والحيوية؛ فبحوثهم ومقالاتهم التي أنشؤوها حول طبيعة الحكم السياسي، وحول حقيقة التصورات الدينية = وفَّرت الإعداد الأيديولوجي والفكر الثوري، وأيقظت العقول الأوروبية، وساهمت في زعزعت ركائز النظام القديم بكل مكوِّناته السياسية والاجتماعية والدينية، وأنتجت لدى الناس نفسية جديدة ساخطة على كل الجهود القديمة، وعلى كل التصورات الموروثة، وقاصدة إلى تجاوز كل الحدود، واستولت هذه الروح على كل طبقات المجتمع وأطيافه المختلفة[٣].

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٤٢/ ٣٩٥)، وانظر في: إثبات كون الفساد الديني أحد أسباب الثورة الفرنسية (٤٢/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٧)، وتاريخ أوروبا في العصر الحديث، فيشر (٦).

(٢) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٧٨)، وموسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٣٩٤).

(٣) انظر في تأكيد ذلك: روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (٨٩ ـ ٩٩)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٥٤)، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٦٤ ـ ٦٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٢٧٦ ـ ٢٧٧)، وفلسفة الأنوار، ف. فولغين (٣٦٧)، وأعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٥٩ ـ ٢٦٠).

وكان رجال الثورة ومُنَظِّروها، يعدُّون فلاسفة القرن الثامن عشر أساتذتهم ومُرشديهم، ويُحكى أن لويس السادس عشر نظر إلى كتب فولتير وروسو، وقال: «هذان هما اللذان هدما فرنسا»[(١)]. وقد قال ول ديورانت: «لا سبيل إلى الشك في أن الفلاسفة أثَّروا تأثيرًا عميقًا في أيديولوجية الثورة، ودراميتها السياسية»[(٢)]. ويقول إنجلز في تأكيد ذلك: «كانت مادية القرن الثامن عشر عقيدة الثورة الفرنسية»[(٣)].

ومن خلال ما سبق، ينكشف أن الثورة الفرنسية ليست مجرد ثورة شعبية خالية من المؤثرات الدينية والفكرية، وإنما هي ثورة مركبة ومؤدلجة، متعددة الدوافع ومتنوعة المقاصد؛ فهي ثورة على المظالم الاقتصادية والاجتماعية، وثورة على النظام السياسي الظالم، وثورة على الفساد الديني، وكانت ـ كما يذكر بعض المؤرخين ـ تحمل عداءً كبيرًاللدين وتعاليمه ورجاله[(٤)]، وكانت الجماهير الغاضبة تهتف بهتافات ضد السياسيين ورجال الدين معًا، ومن هتافاتهم: «اشنقوا آخر جندي بأمعاء آخر قسيس»، و: «اقتلوا آخر جندي بآخر حجارة من الكنيسة»[(٥)].

وجاء في المرسوم الذي أُعلن في أثناء الثورة سنة ١٧٩٣م: «أيها المتحرِّرون من الاعتقادات الدينية الباطلة، أيها الجديرون بتمثيل الأمة الفرنسية، عليكم أن تعرفوا كيف تؤسِّسون على أنقاض الخرافات المعزولة، الديانةَ الجامعة الوحيدة، التي لا تحوي أسرارًا ولا رموزًا، والعقيدة الوحيدة فيها هي المساواة، وخطباؤنا شرائعها، وقُضاتنا باباواتها، وهي لا تحرق بَخُور الأُسَر الكبرى إلا أمام مذبح الوطن، الذي هو الأم، والآلهة العامة»[(٦)].

وما إن انتهت الثورة وانقشع غُبارها، إلا وقد تبدَّلت فيها أوروبا اجتماعيًّا، وسياسيًّا، وفكريًّا، ودينيًّا؛ فبعد انتصار الثورة ألغيت في محصلتها الأخيرة ـ عبر

(١) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟ هنري توماس (٢٦١).
(٢) قصة الحضارة (٤٢/ ٣٩١).
(٣) فلسفة الأنوار والفكر الحديث (٢).
(٤) الثورة الفرنسية، فرانسوافوريه (٢/ ٢٧٠).
(٥) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت (٢٨٩).
(٦) تاريخ الحضارات العام (٥/ ٤٨٠).

الجمعية التأسيسية ـ جميع الامتيازات، وساووا بين كل المواطنين في الأَعطِيات، وقضَوا على نظام الإقطاع، وأخضعوا كل المشاركين في الوطن للقانون، حتى رجال الكنيسة، وأخضعوا الرسائل البابوية لمراقبة الحكومة، وأُلغيت المدفوعات السنوية التي كانت تُدفع للبابوية، وألغيت كثير من الكنائس وصادروا ممتلكاتها، وألزموا رجال الكنيسة بالقسم على الدستور المدني[١].

وجعلوا الشعب هو صاحب السيادة في كل شيء، وهو المرجع في كل التشريعات والقوانين؛ يقول المؤرخ الإنجليزي فيشر: «وكانت هناك فكرة واحدة انتشرت في كل صُقْع ونادٍ، وطَرِبت لوقعها الشجي النفوس، واهتزت الأفئدة، هي أن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر كل سلطة»[٢].

وبهذه الفكرة ألغت الثورة الفرنسية مصدرية الدين والوحي الإلٰهي، وأسَّست للإنسانية المستغنية بنفسها عن الله، وقضَت على الإلزامية التي تمثل جوهر الوحي الإلٰهي، وجعلت الأديان خاضعة لسلطة الشعب وإرادته، وأسست بذلك الدولة العلمانية، المنفصلة عن الدين ومصدريته بدلَ دولة الحق الإلٰهي المستندة إلى تأييد الكنيسة[٣]. وفي تصوير ما وقع في هذه الثورة في موقف الناس من الدين، يقول تزفيتان تودوروف: «قررت الكائنات البشرية، لأول مرة في التاريخ، أَخْذَ مصيرها بيدها، وتواضعت على اعتبار رَفَاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها»[٤].

تقول نانسي هيوستن: «جسَّدت الثورة الفرنسية ١٧٩٨م الأمل الكبير بأن يتم إحلال الإنسان محلَّ الله!! فحتى إن لم يوجد مدبِّر عظيم، ولم تكن مصائرنا محكومة بقوة عُليا، وحتى إن لم يكن هنالك من يَرقُبنا ويسهر على حُسن سبر الأمور بحكمته اللامتناهية، التي لا يمكن سبرُها، سنعرف كيف نتولى أمورنا بأنفسنا، وبفضل العلم والعقل والتقدم والديمقراطية، سنقضي على كل آلام البشر، قد تكون الأرض مركز الكون، لكن الإنسان يستحق أن يغدو مركز الكون

---

(١) انظر: الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (١٥١، ١٧٩، ٣١٩، ٤٠٥)، وعصر الثورة الفرنسية، أ. جورج ليفيبر (١٩٧).

(٢) تاريخ أوروبا في العصر الحديث (١٥، ١٨).

(٣) انظر: تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٥٦٤)، وعصر الأنوار، تزفيتان تودوردف (١٠، ١٦).

(٤) روح الأنوار (٧).

الذي يعيش فيه»[1].

ورفضت الثورة الفرنسية أن تكون المسيحية دينًا للدولة، وجُعلت وظيفة الدولة منحصرة في المحافظة على حرِّيات المواطنين والتمتع بحقوقهم فحسبُ، وليس لها أي دور ديني بالتأييد أو المعارضة، وإذا أخلَّت الدولة بشيء من ذلك، فإنه يجب على الشعب مقاومتها، واستبدالها بدولة أخرى محايدةٍ لا دينَ لها[2].

ونتيجة لذلك، أكد عدد من الدارسين أن الثورة الفرنسية ألغت المسيحية، وقضت عليها وشرعت بديلًا عنها: عبادة شهداء الثورة، وأنها سعت إلى تأسيس نظام جديد يقوم على شعائر وطقوس بديلة عن الدين المسيحي، واستبدلت التقويم الثوري بالتقويم الميلادي، وألغت الأعياد الدينية واستبدلت بها أعياد الثورة[3].

وقد أعلن المقرر ماري جوزيف شينيه ذلك بقوله: «أيها المتحررون من الاعتقادات الدينية الباطلة، أيها الجديرون بتمثيل الأمة الفرنسية، عليكم أن تعرفوا كيف تؤسسون على أنقاض الخرافات المعزولة الديانة الجامعة الوحيدة، التي لا تحوي أسرارًا ولا رموزًا، والعقيدة الوحيدة فيها هي المساواة، وخطباؤنا شرائعها، وقضاتُنا بابواتها، وهي لا تحرق بخور الأسرة الكبيرة إلا أمام مذبح الوطن، الذي هو الأم والآلهة العامة»[4].

وقد انبثق عن الثورة الفرنسية أشهر وثيقة في حقوق الإنسان، وهي الوثيقة التي قامت الجمعية التأسيسية بإصدارها سنة ١٨٩١م، وقد تضمنت هذه الوثيقة تحييدًا قويًّا للدين، وإخضاعًا ظاهرًا له لإرادة الشعوب، وتحوَّلت تلك الوثيقة إلى إنجيل جديد بدل إنجيل المسيحية، وباتت مقدسة وحاكمة على تصرفات كل الناس[5]. وقد وُصفت بأنها «ستكون الإنجيل الجديد، إنجيل البشرية جمعاء!!»[6].

---

(١) النزعة العدمية، نانسي هيوستن (٢٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٥٩، ٥٦٤).

(٣) عصر الثورة الفرنسية، جورج ليفيبر (٤٠٠)، والثورة الفرنسية، فرانسوا فوريه (١/ ٢٧١، ١٧٢)، وتاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٣١٩ ـ ٣٢٠).

(٤) تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول (٣٢٠)، وانظر في الآثار المعرفية والدينية التي ترتبت على الثورة الفرنسية: حقول الدم الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونغ (٤٢٢).

(٥) انظر: موسوعة تاريخ الحضارات العام (٥/ ٩).

(٦) فلسفة الثورة الفرنسة، برنار جروتويزن (١٥٢).

وفي تصوير ما أصاب المسيحية جرَّاءَ الثورة الفرنسية، يقول كرين برينتن: «لأول مرة منذ الإمبراطورية الرومانية، أحسَّت المسيحية أنها تتعرض للهجوم الشديد في داخل ثقافتها ذاتها، ولما جاءت الثورة الفرنسية، بلغ هذا الهجوم مرارة شديدة، وبخاصة في بلدان القارة الأوروبية، وعانى المسيحيون مرة أخرى الاستشهادَ في سبيل العقيدة، وكانوا هذه المرةَ يستشهدونعلى الـمِقصَلَة»[١].

---

(١) قصة الفكر الغربي (أفكار ورجال) (٤٨٠).

الأمر الثالث

تشكلات ظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر

لا يختلف القرن التاسع عشر عن القرنين السابقين عليه؛ في مركزيته المؤثرة على الفكر الغربي، وفي قوته وجاذبيته وشدة فاعليته. ذكر بعض المؤرخين أنه أحدث في العالم تغييرًا يفوق ما أحدثته أي فترة أخرى حتى ذلك الحين[1]، وجعله بعضهم أحدَ أهم العصور العظيمة التي مرَّت في التاريخ الأوروبي[2].

وقد نُعت هذا القرن بنعوت كثيرة، منها: عصر الأيديولوجية؛ لكون الصراع فيه لم يعُد بين نظريات علمية وفلسفية مجردة، وإنما تَحُول إلى صراع يراعي ـ في مساحات كثيرة منه ـ اعتبارات سياسية واجتماعية متعددة. ونُعت ـ أيضًا ـ بأنه عصر الصيرورة؛ وذلك أن فكرة التغير والصيرورة سيطرت على الفكر الغربي فيه، وتفتتت الموضوعات الفلسفية الكبرى إلى جزئيات صغيرة تدور حولها الحروب المعرفية[3].

واتَّسم القرن التاسع عشر بتنوعٍ كبير في الاتجاهات والمذاهب الفكرية والفلسفية، وتحوَّلت فيه المدارس الكَبيرة إلى شُعَب متداخلة، ذهبت بها الآراء كلَّ مذهب، وتشتتت بها الأفكار في كل السبل؛ فقد شهِد ـ كما يؤكد بعض المؤرخين ـ تعدُّديةً لم يسبق لها مثيل في الفكر الأوروبي قبل ذلك العصر[4].

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٨٧).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر(٧).

(٣) انظر: عصر الإيديولوجية، هنري أيكن (١٤، ٢١)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (١٤ ـ ١٧)، ومغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٧٨).

(٤) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (١٩).

ونتيجة لذلك، اتصف ذلك العصر بالغموض والتشابك والتعقيد؛ حيث إن «التفكير الفلسفي في أي عصر، هو دائمًا أشد تنوعًا وتعقيدًا مما يبدو لأول وَهْلة، ومع ذلك، فإن القرن التاسع عشر يفوق بمراحل عديدة القرن السابع عشر، والثامن عشر. . . وذلك على الأقل من حيث تعدُّدُ أفكاره الفلسفية، وتنوعها، وتعقدها»[١].

وقد وجد عدد من الدارسين صعوبةً بالغة في التعامل مع هذا القرن، باعتباره متصفًا بوحدة معرفية محددة، واضطروا إلى تحقيبه وتقسيمه إلى أنواع مختلفة؛ «ولذلك كان من الصعب إلى حد بعيد، أن يهتدي المرء إلى قضية، أو مسألة أساسية، تدور حولها آراء معظم كبار مفكري تلك الفترة، بل إن مجرد الجمع بين أسماء ضخمة؛ مثل: هيجل، ونيتشه، وماركس، ومِل، وكانْت، وكيركجارد؛ ليبعث في الذهن على التوِّ فروقًا لا نظيرَ لها»[٢].

وإذا كان العقل الغربي تعلَّق بالعلم التجريبي في القرن الثامن عشر، وبالغ في تقدير منزلته، فإن غُلُوَّه في العلم التجريبي في القرن التاسع عشر، بلغ درجة لم يسبق لها نظير؛ فقد أصبح العلم المادي هو «الإله الجديد»[٣]. وإذا كان القرن الثامن عشر هو عصر عبادة العقل، فإن القرن التاسع عشر هو عصر عبادة العلم[٤]، وأصبح رجال العلم أنبياء العقول التقدمية بلا منازع[٥].

وبات العلم التجريبي هو الميزان الذي تُوزن به كل الأمور، والقاعدة التي يُرجع إليها في شتى الشؤون، والمنهج الصحيح في تأسيس كل المعارف، والمرجع المعتمد في إصدار كل الأحكام، «فالاعتقاد بأن لدى العالم الإجابة على كل سؤال ـ أي: بأن كل ما على المرء إذا كان في حاجة إلى معلومات فنية، أو كان مريضًا، أو يعاني مشكلةً ما، هو أن يسأل العالم ليجد لديه

(١) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١١)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٣٣٦)، ومغامرة العقل الغربي (٢٨٨).

(٢) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١١)، وانظر: تكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٣، ١٥)، والفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (١١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٢٦١).

(٣) تاريخ الفكر الأروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٣٧٢).

(٤) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (٥٤).

(٥) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالدسترومبرج (٥٠٩).

الجواب ـ قد بلغ من الانتشار حدًّا جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت في الأصل للدين»[1].

وتشكَّلت ـ نتيجةً لذلك ـ النزعة العلموية، وهي الاتجاه الذي يعتقد أصحابه أن العلم قادر على الإحاطة بكل الحقائق، وأنه قادر على تقديم كل الإجابات لمشاكل الحياة، ويملك الحلول لكل المعضلات التي توجع العقل الإنساني[2].

ونتيجة لانتشار العلم التجريبي واشتداد الغلو فيه، انتشر الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر، وقويت شوكته، واشتد سلطانُه، وطَغَت روحه على كثير من مفكري ذلك العصر، وأضحى الصبغةَ العامة فيه، وشاع التفكير المادي في نواحي الحركة العقلية والفلسفية، وباتت الأغلبية الظاهرة لا تنظر إلا من خلال المادة، ولا تفكر إلَّا من منظارها[3]. وفي تصوير طغيان المذهب المادي في هذا العصر، يقول إروين د. كانهام: «عشنا طوال القرن التاسع عشر، وجزءًا من القرن العشرين، في جوٍّ مذهب ماديٍّ واثق من نفسه. . . كان عالمًا ميكانيكيًّا، وكنَّا نجلس فوق قمته، كنا نمسك بالقوى الظاهرة للمادية، وكانت المادية إلهنا، كان العالم الطبيعي يتحدى الوحي الروحي الإنجيلي بنظريات في الإلحاد والعقلانية»[4].

وفي تأكيد ذلك الانتشار، يقول محمد فريد وجدي: «لقد كانت للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولةٌ، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسَرَى منهم إلى بعض العامة دولةٌ جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدمون، فكان من لا يُشايعها بحق الجهود الشخصية في بعض الفروع، يسايرها طلبًا للألمعية وتنزهها عن العامة»[5].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية، هانز (٥٤).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث (القرن التاسع عشر)، فرانكلين باومر (٩ ـ ١٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٢٠٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٤٦٩).

(٣) انظر: فلسفة المحدثين والمعاصرين، أ. وولف (٣٣، ٢٢٤)، والفلسفة العامة وتاريخها، محمد غلاب (٢/١٩٣).

(٤) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٩٦).

(٥) على أطلال المذهب المادي (١/٣).

حالة نقد الدين في القرن التاسع عشر:

لم تهدأ موجة الهجوم على الدين في القرن التاسع عشر، بل أخذت في الازدياد والقوة، واشتد هجومها على كل ما يتعلق بالدين، وتكاثرت التيارات التي أعلنت خصومتها ونقدها للأديان، وأشهرت سيوفها، ووجَّهت رماحها نحو جسد الدين، الذي لم يبرأ بعدُ من الضربات العميقة الأليمة التي تلقَّاها في القرن الثامن عشر، وفي تصوير ذلك تقول كارين آرمسترونغ: «ما من مجتمع قد استأصل الدين الذي كان الناس يقبلونه بديهيًّا كإحدى حقائق الحياة، ولم يحدث ذلك إلا في نهاية القرن التاسع عشر، عندما وجدت حَفنةٌ من الآدميين أن من الممكن إنكار وجود الله!»[1].

وكان للغلوِّ في العلم، وتقديس نظرياته، أثرٌ بليغ في تدعيم الحالة الناقدة للدين وتقوية جانبها، ومسارعة مشاهدها المتنوعة، وبات لدى نقاد الدين طمأنينة وارتياح بأنهم وجدوا سندًا قويًّا، وبديلًا مقنعًا عن الدين، يقوم بوظائفه ومهامِّه. وقد كتب السير جيمس فريزر في سنة ١٨٨٤م مقالة تكشف عن هذه الروح الجديدة بوضوح، فيقول: «إذا كانت الحياة الإنسانية في نشأتها قد استوفى العلمُ وصفَها، فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين؛ إذ ما هي فائدته؟ وما هي الحاجة إليه؟! إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره، وأن نكوِّن وجهة النظر التي يفتحها العلم لنا، لا تعطينا ما نعبده؛ فهي كفيلة أن تعطينا كثيرًا مما نستمتع به»[2].

وحين سأل نابليون بونابرت، في مفتتح القرن التاسع عشر، عالمَ الفلك الشهير لابلاس عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، أجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[3].

ونتيجة لهذه الروح المادية المغالية في تقديس العلم التجريبي، دخل الدين في الفكر الغربي في أزمة حقيقية، وتكاثرت عليه الضربات من كل حَدَب

---

(١) الله والإنسان، كارين أرمسترونغ (٢٨٨)، وانظر: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٨٩)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٣٧٤، ٣٧٦).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٢٥).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

وصَوْب، وأصبح موقف المؤمنين واهنًا وضعيفًا، وفي تصوير ذلك يقول المؤرخ الإنجليزي رونالدسترومبرج: «كان الدين ـ أيضًا ـ يعاني أزمة حادة؛ فلقد أعلن نيتشه أن الله قد مات!! وكذلك كان فرويد ملحدًا، زِدْ على ذلك، أن الداروني قد سدَّدت ضربات أليمة للدين التقليدي، ولكن أشد الضربات التي تلقَّاها الدين المسيحي لم يسددها من ذكرنا آنفًا، بل سددها النقد الديني الأرقى ـ مقارنة الأديان ـ وقد اعتبر إدوين شادويك أن النقد المقارن للدين، كان أشد إيلامًا وأثرًا من الداروني نفسها»[1].

واهتم المؤرخ جون هرمان راندال برصد أهم التطورات التي مرَّت بها الحالة النقدية للدين في القرن التاسع عشر، فذكر أن النقد التاريخي للأديان أدَّى إلى إهمال الكثير من الاعتقادات، كما هدم العلم الميكانيكي ـ نظرية نيوتن ـ بدوره مقدارًا كبيرًا من تلك الاعتقادات، ومنذ نقد هيوم للمعجزات في القرن الثامن عشر، رفض المفكرون الأحرار الاعتقادَ بأي خَرْقٍ للقانون الطبيعي ونظامه الكوني، وفسَّروا أخبار المعجزات بأنها نتاج أسباب طبيعية إنسانية؛ كالسذاجة، والخيال، والطرافة. وبعد أن كانت المعجزات في القرن الثامن عشر، الدِّعامة الأساسية للإيمان المسيحي، أضحت في القرن التاسع عشر، المشكلةَ الأساسية في الدين المسيحي التي تتطلب حلًّا.

ثم إن التفسيرات الجيولوجية والبيولوجية لماضي العالم، أدَّت بالطبع إلى إهمال أيِّ اعتقاد حرفي بالحوادث الواردة في الكتاب المقدس، وأهملت كذلك ـ بشكل أكيد ـ الاعتقاد بأن الله مبدأ علمي عقلي، وغدَا الإيمان بوجوده قضية عاطفية محضة[2].

وأكد ـ كذلك ـ على أن تقدم العلم التجريبي في القرن التاسع عشر، أدى بصورة قسرية إلى إعادة النظر في كثير من الأصول الدينية، وأحدث حولها ثورة عارمة، وكان العلم في أثناء مسيرته التطورية يهدم أسس تلك الأصول حتى غدت غيرَ قادرة على الثبات كما يقول[3].

---

(1) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٠٥)، وانظر في تحوُّل العلم إلى دين: مغامرة الفكر الأوروبي، جاكلين روس (٢٨٩).

(2) انظر: تكوين العقل الحديث (٢/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢).

(3) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٧٦).

ويلخص المؤرخ توينبي ما أحدَثَه العلم التجريبي في دين الكنيسة، فيقول: «فما برح العلم خلال مائتي عام ينتزع من الكنيسة مجالاتها، مجالًا بعد آخر، من ذلك أن العلم قد قبض على ناصية علوم: الفلك، أصل الكون، التاريخ، الأحياء، الطبيعة، النفس... وأعاد العلم صياغتها على قواعد لا تتمشى مع التعاليم الدينية المقرَّرة»[(١)].

مشاهد نقد الدين في القرن التاسع عشر:

ازدحم القرن التاسع عشر بالمشاهد الناقدة للدين، وغَصَّ بالتيارات التي أعلنت حربَها على كل العقائد الدينية، وبلغت صُوَرُها وأشكالها من التنوع والاختلاف حدًّا يصعب على الباحث معه حصرها وعدُّها، ولكن يمكن الكشف عن أهم المسارات **والمشاهد التي تمثل أساس الظاهرة الناقدة في ذلك العصر في المشاهد التالية:**

المشهد الأول: انصهار الدين في المطلق الروحي «النقد الهيجلي»:

يعد الفيلسوف الألماني هيجل، من أشهر الفلاسفة في القرن التاسع عشر، ومن أشدهم تأثيرًا في مساراته الفلسفية والمعرفية، وقد كانت فلسفته مصدرًا لكثير من التيارات الفلسفية التي جاءت بعده، ومستندًا لعدد من الأفكار التي انتشرت في أثناء القرن التاسع عشر[(٢)].

ومن الصعب جدًّا، تلخيص فلسفة هيجل في فقرات مختصرة؛ وذلك أنها فلسفة واسعة جدًّا، فسيحة الأرجاء، متعددة الشُّعَب، ومتنوعة المجالات، شملت الموضوعات الفلسفية والمنطقية، والتاريخية، والأخلاقية، والسياسية، والدينية، وهي ـ في الوقت نفسه ـ من أعقد الفلسفات وأعسرِها لفظًا ومضمونًا، وقد وُصفت مؤلفات هيجل بأنها «أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله»[(٣)]، ووصِف هو بأنه «أشد جميع الفلاسفة الكبار عُسرًا على الفَهم»[(٤)].

---

(١) مختصر دراسة للتاريخ، توينبي (٤/ ١٧٨).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٢٥)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٣٥٩).

(٣) حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ١٧٥).

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٥٢).

وكان لذلك الغموض والعسر أثر بليغ في شدة الاختلاف حول تأويل الشُّرَّاح لفلسفته، في الدين والمعرفة، وتباين أفهامهم لها[1].

والفكرة الأساسية الجامعة لُكل مكونات فكره الفلسفي في آخر مراحله، ترجع إلى فكرة واحدة أساسية، وهي: المطلق الروحي. وتتلخص هذه الفكرة في أن الحقيقة هي الفكر والفكر وحده فقط، والمراد بالفكر عنده: العقل. وليس هناك مقياس نختبر به الحقائق سوى الفكر، وكل صور الوجود عبارة عمَّا ينتجه الفكر/العقل، وليس هناك وجود آخر غير ذلك، فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود، فالفكر هو الذي يُبدع وجودَ الأشياء، ووجود أي شيء في الخارج هو عبارة عن إبداع الفكر له، فالفكر إذن هو الوجود الحقيقي، وأما الأشياء الواقعية، فما هي إلا ظلٌّ لذلك الوجود المطلَق.

وإذا كان الوجود في حقيقته يرجع إلى الفكر، فإن الفكر متَّصِف بالوحدة، فهو وحدة في ذاته مكوَّن من أجزاء، متميِّز بعضها عن بعض، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ متصلة برابط وثيق، تكوّن من خلاله وحدة مطلقة، فأنت ترى الكل في الجزء، كما أن كل جزء موجود في الكل.

وإذا كان الفكر يرجع في أساسه إلى الوحدة، فهو أيضًا متَّصِف بالوحدة بين الأضداد، فالوجود في حقيقته عبارة عن انسجام بين الشيء وضده، وكل موجود متضمن للأضداد المتنوعة له، والمطلق الذي يمثل الوجود الحقيقي للأشياء، هو عبارة عن الانسجام بين تلك الأضداد، وإذا أردنا أن نتعرف على الوجود، فلا بد من أن ندرك الصراع القائم بين الأضداد التي اشتركت فيما بينها في تكوين المطلق.

والصراع بين الأضداد المكون للمطلق، هو الذي يؤدي إلى ظهور الأشياء في الأعيان واختفائها، وبسببه يعيش الوجود في صيرورة مطلقة.

«وهكذا يتقبل هيجل الأطراف المتناقضة فيجمعها في وحدة شاملة، أسماها: المطلق، والأساس الأول عنده للوصول إلى الحقيقة، هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها، زاعمًا أن كل إثبات يتضمن النفي، وكل نفي يتضمن

---

(١) الفلسفة المثالية (هيجل)، زكريا إبراهيم (٤٤٢).

الإثبات، ذلك هو قلب فلسفة هيجل وصميمُها»[1].

وقد طبَّق هيجل نظريته تلك على كل مجالات الحياة؛ فالتاريخ البشري بكل مكوناته عنده، عبارة عن مطلق تتصارع فيه الأضداد، وسيكون لهذه الفكرة حضور قوي مؤثر في فلاسفة المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه.

وأما موقفه من قضايا الدين؛ فهو متأثر إلى حدٍّ كبير برؤيته الفلسفية، ويعد هيجل من أكثر الفلاسفة الذين تحدثوا عن القضايا الدينية، وألَّفوا فيها مؤلفات خاصة، وقد ألقى في آخر حياته محاضراتٍ مطولةً في قضايا الدين وفلسفتها، طُبعت بعد موته، وتُرجمت إلى العربية في تسعة أجزاء صغيرة، تحدَّث فيها عن موضوعات عديدة متعلقة بالدين؛ كطبيعة الأديان وعلاقاتها بالشعور، وحقيقة الوجود الإلٰهي، والأدلة التي استند إليها في إثبات وجوده، وطبيعة العبادات والشعائر الدينية، وغير ذلك من الموضوعات.

ولم يكن هيجل معاديًا للأديان، ولم يعلن انضمامه إلى التيارات الناقدة للدين، بل كان متدينًا بالمسيحية البروتستانتية، ومتمسكًا بها، وكان يرى أن المسيحية تمثل كمال العقلانية، ونُضج الكيان الديني[2]، ويصف فلسفته بأنها تمثِّل حكمة الله، وأنها خدمة الله ومعرفته[3].

ومع ذلك، فقد تبنَّى ـ بناء على أصوله الفلسفية ـ آراءً تتناقض مع الأصول الدينية الكبرى بجلاء، وتتنافى معها بوضوح، وقد مثَّلت تلك الآراء مادة خِصبة للاتجاه الإلحادي المعادي للأديان، وساعدت على دعمه وتقوية جانبه.

فالله عند هيجل، ليس له وجود مفارق ومنفصل عن الكون، وإنما هو عبارة عن الحقيقة المطلقة التي يدركها الإنسان بعقله، فرجعت حقيقة الوجود الإلٰهي ـ في نظره ـ إلى كونه عبارة عن قضية فكرية، وليس هو موجودًا في الخارج، وإنما هو موجود داخل نفوسنا، وكلَّما تعمقت فكرة الإنسان عن الله، واتسعت، ظهر له الله أكثر وضوحًا وجلاءً؛ ولأجل هذا أثنى على المسيحية؛ لإدراكها أن الله هو الروح، وأنه أصبح إنسانًا[4].

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٣٦٧).

(٢) المرجع السابق (٣٨٦).

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣٠٥).

(٤) انظر: محاضرات فلسفة الدين، هيجل (٢/ ١٣ ـ ١٥)، والفلسفة المثالية ـ هيجل ـ، زكريا إبراهيم =

وبناء على هذه الفكرة، وصف بعض الباحثين هيجل بأنه ممن يقول بوحدة الوجود. ووصفه آخر بأنه ممن يقول بالإلحاد. وبعضُهم توصَّل إلى أنه يصعب تصنيف هيجل في موقفه من حقيقة الإلٰه[1]!

ولأجل ذلك، يؤكد هيجل على أنه لا وجود لدليل برهاني يُثبت وجودًا حقيقيًّا متعاليًا قائمًا بنفسه للإلٰه!! وانتقد كل الأدلة التي استدل بها المؤمنون على إثبات وجود الله، بحجة أنها تقوم على أن لله وجودًا مستقلًّا خارجَ الفكر الإنساني المطلق، وجعل الاستدلال على وجود الإلٰه عبارة عن وعيِ الإنسان بوصول الروح المطلقة إلى وعيها الذاتي داخل العقل المتناهي، فإذا بلغَ الإنسان إلى ذلك، فقد انكشف له الوجود الإلٰهي[2].

وأما حقيقة الدين عند هيجل، فقد كشف عنها في تعريفه للدين؛ حيث يقول: «إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثله الروح المتناهي»[3]، ومعنى ذلك أن الدين عبارة عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاتها وكيانها، فنهاية الدين عنده ليست إلا معرفة بالذات المفكِّرة من حيث هي روح مطلق، فالدين ـ في نظره ـ سموُّ الإنسان بنفسه من الحياة المتناهية إلى الحياة المطلقة غير المتناهية، وطموح الإنسان للعلوِّ عن نفسه لكي يصبح إلهًا[4].

وهذا هو معنى الاغتراب الديني عن هيجل، فهو يعني أن الإنسان يرفع من صفات نفسه، ويعلو بها إلى أن يصل إلى حالة يغترب فيها عن وجوده العيني، ويصل بها إلى الوجود المطلق، وهو الوجود الإلٰهي[5]. وسيكون لهذه الفكرة حضور قوي في فلسفة فيورباخ الملحدة.

وهكذا أصبح الدين في فلسفة هيجل منصهرًا ضمن فكرته الأساسية التي تقوم عليها فلسفته، وباتت حدوده ومعالمه مرتسمة بمقتضيات تلك الفكرة؛ فكرة المطلق.

= (٣٨٥، ٤٢٩)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣١٢ ـ ٣٣١).

(١) انظر: الفلسفة المثالية ـ هيجل ـ، زكريا إبراهيم (٩٤ ـ ٩٥)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٥).

(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣١٠ ـ ٣١١).

(٣) الفلسفة المثالية (هجيل)، زكريا إبراهيم (٤٠٨)، وانظر المرجع ذاته: (٤١٠ ـ ٤١٣).

(٤) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز(٢٩١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢٨٨).

وبهذا التحليل ينجلي أن فلسفة هيجل لا تندرج، بشكل مباشر، ضمن التيارات الناقدة للدين، والمعلنة للحرب عليه، والمتمردة على أصله وفكرته. ومع ذلك، فقد كانت تَؤُزُّ إلى الإلحاد أزًّا، وتدفع إليه دفعًا؛ فقد فتحت الأبواب مشرعةً أمام التيارات الإلحادية، وأفسحت الطرق المعبَّدة لها.

وقد انقسمت المدرسة الهيجلية عشيَّةَ وفاته إلى اتجاهين كبيرين[1]؛ **أما الأول**: فهو ما بات يسمى باليمين الهيجلي، وقد عاد هذا التيار إلى النزعة اللاهوتية المحافظة، وحاول أن يطبع الفلسفة الهيجلية كلها بطابع لاهوتي بروتستانتي.

وأما الثاني: فهو تيار اليسار الهيجلي، ويسمَّون: الهيجليين الشباب، وهو تيار متطرف جدًّا ضد الأديان، ويعد من أشد التيارات التي هاجمت الأديان في القرن التاسع عشر، ومن أعنفها في نقده، وكان هذا التيار ناقمًا على كل قديم، وخاصة السلطة السياسية والدينية، وهو في كل ذلك يعتمد على الفلسفة الهيجلية، ويسعى إلى استخلاص نتائج إلحاده وثورته منها.

ومن أشهر شخصيات هذا التيار: فيورباخ، وماركس، وهما من أعتى رواد التيار الإلحادي في القرن التاسع عشر.

ومن أهم شخصيات ذلك التيار: فريدريك شتراوس، صاحب كتاب «حياة المسيح» المشهور، الذي أحدثَ ثورة كبيرة في زمنه، وذهب فيه إلى أن الأحداث والمعجزات المذكورة في الكتاب المقدس، ما هي إلا إبداعات شعبية، وتُحَف من الأساطير ابتدعتها الجماعات المسيحية الأولى!! وهي خاضعة ـ في نظره ـ لتطور الشعوب في تصورها عن التاريخ، وأشكال الوعي لديها[2].

---

(١) انظر في تيارات المدرسة الهيجلية: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٨ ـ ٣٤٠)، وتاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر) إميل برهييه (٢٥١ ـ ٢٦٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٤)، الموسوعة الفلسفية، جماعة من العلماء السوفيات (٥٦٨)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١١)، ودليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٥).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٨)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٩٤)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٣).

المشهد الثاني: توغل النقد العلمي للأديان (نظرية داروين):

مع أن الصراع بين العلم والدين في الفكر الغربي ابتدأ في آخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وتوالت الصراعات بينهما، والصدامات العنيفة بين أقطابهما، وفي كثير من المشاهد، يثبت العلم بنظرياته الجديدة خطأً وبطلان عدد من التصورات الكونية والتاريخية، التي كانت الكنيسة تتبنَّاها وتعتقدها.

إلَّا أن أقوى مشاهد الصراع وأعنفها، وأشدَّها أثرًا ووقعًا، كان مع ظهور نظرية داروين في التطور؛ فبظهورها أخذ النقد العلمي للدين يتوغل في العقول الغربية، وتشتد وَطْأته وقوَّته في نفوسهم، وأخذت الكفَّة تميل بشكل كبير نحو جانب العلم ضد الدين.

ولم يكن داروين أول من اكتشف تلك النظرية؛ فقد سبقه إليها عدد من العلماء، منهم: لامارك في كتابه «فلسفة الحيوان» الذي أصدره سنة ١٨٠٩م[١]، ولكن نظرية التطور نُسبت إليه باعتباره أشهر وأقوى من تبنَّاها ودعمها بالأدلة والبراهين، وأخرجها في صورة نظرية متكاملة.

وهي نظرية مركَّبة ومتشابكة الفروع، وقد ابتدأ داروين نشر نظريته في كتابه «أصل الأنواع» الذي نُشر سنة ١٨٥٩م، وخلاصة ما انتهى إليه: أن الكائنات الحية كانت في أصلها عبارة عن كائن حقير ذي خليَّة واحدة، ثم أخذ هذا الكائن في التطور والارتقاء، وتشكَّلت منه الأنواع الحيوانية المختلفة مع مرور الوقت؛ فالأنواع الحيوانية كلها بينها علاقات نَسَب من حيث أصل الحياة، فلم يوجد منها نوع ابتدأ في خلقته بمفرده من غير أن يمر بسلسلة التطور.

وإذا كانت الحياة كلها راجعة إلى عملية التطور، فإن تلك العملية قائمة على قانون الانتخاب الطبيعي، فإن أنواع الحيوانات تتنازع البقاء على الحياة فيما بينها، وفيما بينها وبين الطبيعة، وبسبب ذلك التناحر تنزع الأنواع إلى الاحتفاظ بالصفات النافعة، وتتوارثها عبر الأجيال، وعن طريق قانون الانتخاب، الناتج عن ذلك الصراع، تنمو الحياة، وتسير عجلة التطور، وتتخلص الأنواع الحيوانية من الأعضاء الفاسدة، ولا تُبقي إلا على الأصلح. وفي بيان داروين لذلك

---

(١) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٢٩٨)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٦).

يقول: «ولقد أطلقتُ اصطلاح «الانتخاب الطبيعي» على هذه السُّنَّة، سنة تثبت كل تحوُّل مهما يكن تافهًا متى كان ذا فائدة، مشيرًا بذلك إلى علاقته بقدرة الإنسان في الانتخاب»[١].

ومع طول مدة الارتقاء والتنقية، تنوّعت الأنواع الحيوانية واختلفت صورها وأشكالها، وقانون الانتخاب وبقاء الأصلح، خاضع للظروف المناخية والجوية الطارئة على الحياة في تلك المراحل، وباستمرار ذلك التطور، تتحسن الأنواع الحيوانية بشكل كبير.

ويؤكد داروين على أن الطبيعة في اعتمادها على قانون الانتخاب وبقاء الأصلح، لم تكن تسير على خطة مرسومة، بل تعتمد على الصدفة، وتَخبِط خَبْطَ عَشْواءَ[٢].

ولم يتعرض داروين في كتابه «أصل الأنواع» لأصل الإنسان، ولم يطبق عليه نظريته تطبيقًا مباشرًا، ولكنه في كتابه الآخر «أصل الإنسان» طبَّق نظرية التطور مباشرة على حياة الإنسان، وتوصَّل إلى أن الإنسان وغيره من الحيوانات، وخاصة القرودَ، تشترك في جنس حيواني واحد.

ويعد ما قرره داروين في نظريته، مخالفًا لما جاء في الكتاب المقدس في قصة خلق آدم أبي البشر، ومتعارضًا معها غاية التعارض؛ وذلك أن الكتاب المقدس يُثبت أن آدم خُلق خلقًا مباشرًا، ولم يكن نتيجة تطور من حيوانات أخرى سابقه عليه، ونظرية داروين تقرر نقيض ذلك.

وكذلك يعد متناقضًا مع دليل من أشهر الأدلة التي يعتمد عليها المؤمنون في إثبات خلق الله للكون، وهو دليل التصميم؛ حيث يقوم هذا الدليل على أن الله صمَّم هذا الكون، ورتَّب قوانينه وفق خطة مرسومة سلفًا، وأن الكون يجري على هذه الخطة لا يَحِيد عنها، ولكن داروين في نظريته، يقرِّر أن الكون يسير وفق الصدفة، ويَخبِط خَبْطَ عشواءَ[٣]!!

ونتيجة لذلك، قام رجال الكنيسة بمهاجمة داروين ونظريته، ووصفوها

(١) أصل الأنواع، داروين (١/ ١٩٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٢).

(٣) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ٢٢٢).

بأقبح الأوصاف وأقذعها، وحكموا عليها بالكفر والزندقة، وقامت بينهم وبين أتباع داروين صدامات عنيفة جدًّا، تعد من أقوى ما شهده التاريخ الأوروبي من صدامات بين العلم والدين[١].

وقد كان لهذه النظرية أثر بليغ وخطير على العقل الغربي بأجمعه، ونتيجة لذلك التأثير، جعل روبرت داونز كتاب «أصل الأنواع» لداروين، مندرجًا ضمن قائمة الكتب التي غيرت وجه العالم[٢].

وفي تصوير أثرها على الدين وقضاياه، يقول فرانكلين باومر: «بعد أن ظهرت هذه النظرية في الطبيعة البشرية، غدا أثر الداروينية على الدين، من الأمور التي يسهل التكهُّن بها إلى حدٍّ ما، وكل ما تيسَّر لها تحقيقُه هو تضخيم الأزمة الدينية التي كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد، وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسببَ الوحيد في تزعزع الإيمان الديني في أواخر القرن التاسع عشر، وفي بعض أجزاء أوروبا، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك، ولكن على الجملة، وبمضيِّ الزمان، ساهمت الداروينية مساهمة قوية في مواصلة الحرب بين العلم واللاهوت، وفي مصرع الدين كما يُفهم تقليديًّا، وفي بزوغ أوروبا علمانية جديدة»[٣]، وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن فرضية التطور في الباب الثاني.

وقد استغل أتباع الاتجاه المادي وغيره نظرية داروين غاية الاستغلال في مهاجمة الأديان، وصيروها حجة لهم من أقوى الحجج التي يستندون إليها في تدعيم مواقفهم، بل بالَغَ بعضهم في التمسك بها إلى درجة التعسف والشطط؛ يقول ز. هـ. سكون: «إن نظرية النُّشوء جاءت لتبقى، ولا يمكن أن نتخلى عنها حتى ولو أصبحت عملًا من الاعتقاد»[٤].

ويقول السير تركيت (١٩٥٥م): «الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته، ونحن نؤمن بهذه النظرية؛ لأن البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو

---

(١) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (٢٩٢ ـ ٢٩٤)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٤/ ١٣١٣ ـ ١٣١٥)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) كتب غيرت وجه العالم (٢٩٧).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ (١٠٨).

(٤) مذهب النشوء والارتقاء، منير الغاباني (٦).

أمر لا يمكن حتى التفكير فيه!»[1].

وفي تأكيد ذلك يقول جون لويس: «نظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسبُ، بل تضع بدلَ هذه القوى تطورَ الحياة الطبيعي، وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا»[2]. ويقول إنجلز ـ صديق ماركس ورفيقه ـ: «لا مجال مطلقًا لوجود خالق أو حاكم في هذا الزمان الذي ظهرت فيه نظرية التطور، التي يقوم عليها الكون!»[3].

وبالغ المادِّيون حماسةً في تبني نظرية التطور، وسعَوا إلى توسيع دائرتها حتى صيروها فلسفة شاملة لكل الحياة ومعالم الكون؛ فليس العالم البيولوجي وحدَه هو المتطور، بل كل ما في الوجود يتطور وينتقل انتقالات عشوائية، من مرحلة إلى مرحلة، وبات التطور سيفًا مُسلَطًا على كل مكونات الحياة الإنسانية، وأصبحت جميع العلوم والمجالات؛ الاقتصادية، والاجتماعية، والأخلاقية، والدينية =خاضعة لعملية التطور، ولم يسلم منها شيء في الوجود، وقد وصفها جون هرمان راندال بأنها «أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المائة الأخيرة»[4].

وبعد أن انقلب العلم الحديث على المذهب المادي، وتوصل إلى إثبات أمور غير مادية، أصبحت نظرية التطور بمثابة القاعدة المحورية للاتجاهات الناقدة للدين، وباتت البرهان الأساسي الأكبر الذي يعتمدون عليه في تأسيس مواقفهم الإلحادية أو الشكِّية.

المشهد الثالث: اكتمال بنية التيار الإلحادي:

انتشر الإلحاد في القرن التاسع عشر بصورة أكبر مما كان عليه من قبلُ،

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٠)، وانظر أقوالا أخرى: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٧).

(٢) الإنسان والارتقاء، جون لويس (٨).

(٣) الشيوعية وقوانين الإسلام (٢٠).

(٤) تكوين العقل الحديث (٢/١٣)، وانظر في تأثيرها على الأديان والمجتمعات: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (٧٨، ٨٤، ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٩)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٧٠، ١٧٢، ٥٧١، ٥٧٢)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

واشتدت قوته وغلظت بنيته بشكل غير مسبوق؛ فلَقِيَ انتشارًا واسعًا في أوساط النُّخَب العلمية، وتوسعت جرَّاءَ ذلك دائرته، وأضحى سائدًا في الحالة الغربية الأوروبية.

وفي تصوير انتشار الإلحاد وتضخمه، وبيان أسباب تطوره وأهم العوامل المؤدية إلى ذلك، يقول جيمس كولينز: «وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهبٍ في الإلحاد، مذهب كامل التكوين، يرمي إلى استبعاد الله، بلا قيد ولا شرط، من معتقداتنا المتواضَع عليها!! وكان من النادر فيما سبق من عصور، أن يعتنق الإلحادَ علانيةً مفكرون بارزون؛ إذ كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، أما في خلال الفترة التي أعقبت هيجل، فقد اعتنقه جِهارًا نهارًا عدد من زعماء الفكر، الذين أضفَوا عليه نوعًا من التوقير الذهني، بل من التداول الشعبي أيضًا.

وقد نجحوا في هذا؛ بأن ربطوا بين الإلحاد وبين الاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية، وبدلًا من أن يبقى الإلحاد موقفًا سلبيًّا عقيمًا، أضحى مقوِّمًا بنَّاءً من مقومات الاتجاه العلمي الإنساني في المجتمع الحديث. ومن الجليِّ أن مثل هذا الانقلاب في الأوضاع، لم يكن من صُنع حَفنة قليلة من الفلاسفة، بل إننا لَنجد داخل التراث الفلسفي نفسه، تمهيداتٍ طويلةَ المدة للإلحاد في بعض جوانب مذهب الشك، وعصر التنوير، وغيرهما من التيارات، ومع ذلك، فقد اقتضى الأمر إسهامات متخصصة من طائفة من الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى، ووضع أساس نظري مفصَّل للإلحاد»[1].

وهذا التوضيح يكشف بجلاء، طبيعةَ التيار الإلحادي في القرن التاسع عشر، ويحدد أهم التطورات التي تحقَّقت فيه، ويؤكد على أنه كان نتيجةً لتراكمات طويلة الأمد، نتجت عنها تلك الموجة الإلحادية الصارخة.

إن من أظهر السِّمات التي تميَّز بها القرن التاسع عشر عمَّا عداه من القرون: طغيان موجة الإلحاد، وانتشارها انتشارًا كبيرًا عارمًا، وقوة شَكِيمتها في مواجهة الأديان ونقدها؛ فقد كَشَّر الإلحاد في هذهِ المرحلة عن أنيابه، وسلَّ سيوفه، ونصب مجانيقه، وطفق يسيح في دولة الأديان في القارة الأوروبية، قتلًا

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة (٣٣٨).

وتشريدًا وتخريبًا، وإذا صحَّ لنا أن نسمي القرن الثامن عشر: قرن التنوير والعقل؛ نتيجة لانتشار هذه الحركة فيه، فإنه يصحُّ لنا أن نسمي القرن التاسع عشر: قرن الإلحاد؛ نتيجة لانتشار هذه الموجة فيه، وسيطرتها عليه.

فقد تشكلت في هذا القرن أقوى التيارات الإلحادية، وأعتى مساراتها على الإطلاق، واحتضن بين جنباته أغلظ الأفكار الناقدة للدين، والمهاجمة له، والمصرحة بإنكار وجود الخالق!

ومن أقوى تشكُّلات الإلحاد في هذا القرن: الإلحاد المادي، الذي أسسه فيورباخ، وهو من أشهر الشخصيات المكونة لليسار الهيجلي، وقد أسس ما يمكن أن يسمى: «الإلحاد الإنساني»، الذي يقوم على تَأْلِيه الإنسان، ويفسر الأديان بأنها مجرد إعلان الإنسان لنفسه وتقديسه لها، ويرجع حقيقة الله إلى أنه مجرد ارتقاء الإنسان في تصوره عن صفاته وذاته!

وقد أثَّرت آراء فيورباخ المادية الإلحادية كثيرًا في معاصريه، وباتت أفكاره مبنعًا ومستمدًا لهم.

ومن تشكُّلات الإلحاد في هذا القرن: التيار الماركسي، وهو من أعتى التيارات المتبنية للإلحاد، وأشدها تمسكا به، ودعوة إليه ودفاعًا عنه، بل إن الإلحاد يمثل فكرة جوهرية متغلغلة في عمق الماركسية؛ «فالإلحاد ليس مظهرًا جانبيًا من الماركسية، مظهرًا يمكن للمرء أن يتبنَّاه أو يرفضه، ويبقى مع ذلك ماركسيًا، إنه عنصر أساسي في هذا الاتجاه المادي، بل هو دِعامته الأساسية»[1].

وقد خلطت الماركسية الأيديولوجية بالقوة السياسية، فكان ـ بذلك ـ هجومها على الأديان أقوى من غيره، ونِقمتُها عليها أقسى من كل نقمة.

ومن التيارات الإلحادية التي تشكلت في ذلك القرن: الوضعية المنطقية، وهو مذهب فلسفي مغالٍ جدًا في التمسك بالفلسفة الحسية المادية؛ ولأجل هذا كانت مواقفهم الإلحادية واضحة وصارخة، وكانت معاداتهم للأديان عنيفة وجارحة.

---

(١) إله الإلحاد المعاصر، كوستي بندلي (٣).

ومع تراكمات المشاهد الإلحادية في القرن التاسع عشر، ومع قوة هجومها وحملاتها العنيفة، انتهى الأمر في نهاية القرن بظهور صورة من الإلحاد بلغت درجة عالية من الجرأة والصَّلَف، وذلك مع الفيلسوف الألماني نيتشه (ت١٩٠٠م)، الذي صرَّح بأن الإلٰه قد مات!! وقصد بذلك تقرير إنكار الخالق، وإعلان انتهاء دور التأليه في حياة الإنسان، ودعا إلى استبداله بتأليه الإنسان السوبرمان[١].

وقد كان لمواقفه الإلحادية أثر بليغ على معاصريه، ومن جاء بعدهم؛ حيث إن نيتشه يعدُّ من أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر تأثيرًا[٢].

والقاعدة المشتركة بين كل تلك التيارات الإلحادية، اعتناق المذهب المادي، والانطلاق منه في تأسيس رؤيتهم المعادية للأديان، والارتكاز عليها في إنكار الخالق؛ فالفكرة المادية هي حجر الزاوية، والأساس الفلسفي، والجوهر المعرفي الذي تستند إليه التيارات الإلحادية في هذه المرحلة من التاريخ.

---

(١) انظر: هكذا تكلم زرادشت، نيتشه (٦٥)، والعلم المرح، نيتشه (١٣٢، ٢٠٤).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/٥٠٨).

الفصل الثالث

تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها

مدخل

كان الحديث في الفصل السابق مرتكزًا على استعراض أهم التطورات والتشكلات العامة، وأبرزِ القوالب الأساسية لظاهرة نقد الدين عبر القرون الثلاثة، التي تمثل العصر الحديث، وجمع مع ذلك، تحديدَ أهم الروافد الفلسفية والعلمية التي كان لها أبلغ الأثر في تدعيم تلك الظاهرة، وتقوية سُوقِها واشتداد تحرُّكها. وأما الحديث في هذا الفصل، فيسلك طريقًا آخر، وسيَلِج إلى الظاهرة من منفذ مختلف، وهو استعراض ظاهرة نقد الدين عبر تياراتها الكبرى، وعن طريق مساراتها الأصلية، التي شكَّلت معالم الخارطة الأساسية لتلك الظاهرة الناقدة للأديان.

فعلى الرغم من أن ظاهرة النقد والتمرد على الأديان في الفلسفة الحديثة، اشترك في إحداثها أطياف مختلفة في المجتمع الغربي، وساعد على تكوينها أصناف متنوعة من المفكرين والفلاسفة، واتسعت رُقعتها؛ فشملت المجالات الفلسفية، والعلمية، والأدبية، والاجتماعية وغيرها، وذهبت بهم الآراء كلَّ مذهب، وتشعبت بهم الأفكار في كل سبيل، وتعددت الأصول والمنطلقات التي اعتمدوا عليها في تأييد مواقفهم، وتكاثرت الوسائل والآليات التي سلكوها في إظهار نقدهم ونشر تمرُّدهم = إلا أنها - مع كل ذلك - لا تخرج عن تيارين أساسيين؛ **الأول**: التيار الذي لا يؤمن بوجود الله. **والثاني**: التيار الذي يؤمن بوجود الله، ولكنه لا يؤمن بالنبوات ولا بالأديان.

وإذا قمنا بعملية حاصرة، عبر السبر والتقسيم العقليين، لمواقف الناس من أصل الأديان، سنجد أنالحالات المعارضة لا تخرج عن ذَيْنِكَ المسارين؛ لأن

الناس لا يخلو حالهم من أمرين؛ إمَّا أن يكونوا مؤمنين بوجود الله، وإما ألَّا يكونوا مؤمنين بوجوده. ومن كان مؤمنًا بوجوده لا يخلو من حالين؛ إما أن يكون مؤمنًا بالنبوَّات والرسالات، وإما ألَّا يكون مؤمنًا بها. ومن لم يكن مؤمنًا بوجود الله، لا يخلو من حالين أيضًا؛ إما أن يكون جازمًا بعدم وجوده، وإما ألا يكون كذلك، وإنما يكون مترددًا بين الإثبات والنفي.

فتحصل إذن، أن الأحوال التي يمكن أن يكون عليها الناس من أصل القبول للأديان بعد تفصيلها وتفريعها، تبلغ أربعة، هي:

الأول: المؤمن بوجود الله، والمؤمن بالرسالات والنبوة والوحي.

الثاني: المؤمن بوجود الله، والمنكر للرسالات والنبوة والوحي.

الثالث: المنكر لوجود الله الجازم بذلك، وبالضرورة سيكون منكرًا للنبوات.

الرابع: المتشكك في وجود الله، والمتردد في ذلك بين النفي والإثبات.

والمواقف الثلاثة الأخيرة، هي المعارضة للأديان، والمندرجة ضمن نظام التيارات الناقدة لها. ونتج من ذلك، أن المواقف الناقدة للأديان، إما أن يكون نقدها راجعًا إلى عدم إيمانها بوجود الله، وإما أن يكون نقدها راجعًا إلى عدم إيمانها بالوحي والنبوات.

والوصف المشترك بين هذه التيارات، والجامع بينها، وصف «اللادينية»، وهو مصطلح يُطلَق على كل المعارضين للأديان، والناقدين لها، باختلاف أصنافهم وتنوع أصولهم، ويشمل كل من يرفض صحة الأديان ولزوم مرجعيتها في حياة الإنسان، ويؤمن بحق الإنسان في رسم حياته وتحديد مصيره دون أن يكون لغيره وصاية عليه، مهما كان ذلك الغير.

وبناءً على ما سبق، فإن هذا الفصل سيكون مَعنيًّا بتكثيف الدراسة والتحليل على ثلاثة تيارات أساسية، هي:

الأول: التيار الملحد الجازم بإنكار وجود الله.

الثاني: التيار الملحد المتشكك والمتردد بين النفي والإثبات.

الثالث: التيار المؤمن بوجود الله، والمنكر للنبوات والوحي.

التيار الأول

الإلحاد الجازم بإنكار وجود الله

معنى الإلحاد ومفهومه:

يختلف معنى لفظة الإلحاد باختلاف اللغات، ويتنوع بتنوُّعها؛ فالإلحاد في اللغة العربية يُستعمل بمعنى أوسع من غيره، حيث يعني: مطلق الميل عن القصد والاستقامة، وفي بيان هذا يقول الزجاج: «الإلحاد في اللغة الميلُ عن القصد»[1]، وأرجع ابن فارس معنى الإلحاد إلى أصل واحد، فقال: «اللام والحاء والدال: أصل يدل على ميلٍ عن الاستقامة، يقال: أَلْحَدَ الرجل؛ إذا مالَ عن طريق الحق والإيمان»[2].

واستعمل القرآن لفظ الإلحاد بهذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]؛ أي: يميلون بها عن الطريقة التي يجب أن تكون عليها. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، واختلف المفسرون في تحديد المراد بالإلحاد هنا؛ فقيل: هو الشرك بالله، وقيل: هو كل شيء منهي عنه، وقيل: هو القتل والظلم، وقيل: هو احتكار الطعام[3]. والقدر المشترك بين كل هذه المعاني، الميل عن الطريق المستقيم الذي حدَّده الله للبيت الحرام.

وأما مفهوم الإلحاد في اللغات الأوروبية، فهو مأخوذ من كلمة يونانية مكونة من مقطعين؛ أحدهما يعني: سلب ونفي، والثاني يعني: إله؛ ومن هنا

---

(١) تهذيب اللغة، الأزهري (٤/ ٢٤٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٣٦).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢١٢).

كان معناها الاشتقاقي: نفي الإلٰه[1].

وأما مفهوم الإلحاد في الاستعمال الاصطلاحي؛ فقد تنوعت استعمالاته كثيرًا، وتعددت إطلاقاته جدًّا، وسبب ذلك راجع إلى أنه لفظ يستعمل كثيرًا في تقييم الأقوال والمقالات والاتجاهات، وينقل الفيلسوف الفرنسي لالاند عن فرانك قوله: «ما من تهمة كانت أكثر تداولًا من تهمة الإلحاد؛ ففي الماضي كان يكفي المرءَ حتى يُتهم بهذه التهمة، ألَّا يشاطر الآراء السائدة، والمعتقدات الرسمية في عصر ما، مهما تكن فاحشة وحتى فاسقة»[2].

ويعد أفلاطون أول من حاول استقراء المعاني التي يطلق عليها لفظ الإلحاد، حيث إنه ذكر أن هذا اللفظ يطلق في الأجواء اليونانية على ثلاثة معانٍ؛ **الأول**: إنكار الألوهية. **والثاني**: إنكار العناية الإلٰهية والإقرار بوجود الله. **والثالث**: الاعتقاد بأن الآلهة يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات[3].

وأما في الفكر الإسلامي، فمفهوم الإلحاد ـ بناءً على المعنى اللغوي ـ أوسع من غيره؛ حيث إنه يستعمل عادةً في التعبير عن الانحرافات الكبيرة والعظيمة، الخارجة عن الاستقامة الدينية، سواء كانت ممن يبلغ إنكارَ وجود الإلٰه أو إنكار النبوة، أو كان دون ذلك؛كأن ينكر الصفات الإلٰهية.

ومن أشهر من وُصف بالإلحاد في التاريخ الإسلامي: أحمد بن يحيى ابن الراوندي، ومع ذلك لم يكن منكرًا لوجود الله، وإنما كان منكرًا للنبوات وناقدًا لها، ومستخفًّا بالأديان[4]. وكذلك أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي؛ فرغم أنه ممن وصف بالإلحاد، إلا أنه لم يكن منكرًا لوجود الله، بل إنه ألَّف كتابًا سماه: «للعبد خالق حكيم»، وإنما كان منكرًا للنبوات فحسب[5].

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول عبد الرحمٰن بدوي عن استعمالات كلمة الإلحاد في الفكر الإسلامي: «أُطلقت بتجاوز شديد؛ إذ لا نجد عن أحد ممن

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١٩).

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ١٠٧).

(٣) انظر: الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار (١٤٠)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١٩).

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ٥٩ ـ ٦٥).

(٥) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القِفطي (٢٠٧)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (١٤/ ٣٥٤).

اتهموا بالإلحاد إنكارًا لوجود الله، لا عند ابن الراوندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند المَعَرِّي، وهم أشهر من يُتهمون بالإلحاد في الإسلام»[1].

وأما مفهوم الإلحاد في الفكر الأوروبي؛ فإنه لم ينضبط له مفهوم، ولم يستقر له معنى محدد منضبط؛ فقد كان يُطلق على بعض الطوائف والأشخاص الذين خرجوا على الاعتقاد الكنسي، أو قاموا بتوجيه النقد إليه[2]. وفي القرن السابع عشر، كان يطلق في الغالب على أتباع الدين الربوبي، المنكِرين للنبوة[3]. وأما في القرن التاسع عشر وما بعده، فقد أصبح مفهوم الإلحاد مترددًا بين إطلاقين؛ تارة يُطلق على المنكر لوجود الله الجازم بذلك، وهو غالب إطلاقاته. وتارة يطلق على المتشكِّك في وجود الله، والمتردد بين النفي والإثبات.

وأما مفهومه المذكور في المعاجم والمؤلفات الفلسفية؛ فإن أكثر مؤلِّفيها دَرَجوا على جعل مفهوم الإلحاد مقتصرًا على الإنكار الجازم لوجود الله فقط، وفي هذا المعنى يقول لالاند في بيانه لمفهوم الإلحاد: «عقيدة قوامها إنكار وجود الله»[4]، وجاء في معجم أكسفورد للفلسفة: «الإلحادية: في ظاهرها تعليم يقر عدم وجود الله»[5].

ويقول وولف في أثناء حديثه عن المذاهب الفلسفية في قضية الإلٰهية: «هل في الوجود أي موجود، أو أي شيء تَصدُق عليه صفة الألوهية؟! يجيب عن هذا السؤال قوم بأنه لا علم لهم بذلك، ويعرف مذهبهم باللاأدرية، وينكر آخرون بتاتًا وجود أي موجود تصدُق عليه هذه الصفة، وهؤلاء هم الملحدون»[6].

وقال فرانكلين باومر عن هيوم: «وعلى الرغم من أن هيوم كان شكَّاكًا، لا يثق في كلٍّ من العقل والحي، إلا أنه لم يكن ملحدًا، ولكن هناك ملحدون

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٠/ ٢٨٦)، والله والإنسان، كارين آرمسترونغ (٢٧٨ ـ ٢٨٩)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٣٣٧).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) إميل برهييه (١٩٣).

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ١٠٧).

(٥) معجم أكسفورد للفلسفة (١/ ٩٠).

(٦) فلسفة المحدثين والمعاصرين، وولف (١٧).

وعددهم في تزايد، لقد أنكروا وجود الله إنكارًا باتًّا»[١].

وعرَّف جماعة من العلماء السوفيات مذهب الإلحاد بأنه «نسق من الآراء التي ترفض الاعتقاد بما يتجاوز الطبيعة والأرواح والإلٰهية، والحياة بعد الموت»[٢].

وجاء في «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية، تعريف الإلحاد بأنه «مذهب مَن ينكر الألوهية»[٣]. وأما جميل صليبا، فعرفه بقوله: «الإلحاد في اصطلاحنا: هو إنكار وجود الله»[٤].

ورغم أن القضية هنا اصطلاحية محضة، وأن العبرة في مثل هذه المصطلحات بفَهم المراد منها، إلا أن هناك مفهومًا لِمصطلح الإلحاد أضبطُ وأتقن من كل ما ذُكر سابقًا، وهو تعريفه بأنه «عدم الإيمان بوجود الله». ووجه كونه أدقَّ وأتقنَ، أن هذا المفهوم يستوعب كلَّ الحالات الواقعية الناقدة للوجود الإلٰهي؛ فإن من الناس ـ كما سبق التنبيه عليه ـ مَن يجزم بأن الله غير موجود، ومنهم من يكون متشكِّكًا ومترددًا في ذلك. وكلاهما يشتركان في وصف واحد جامع بينهما، هو عدم الإيمان بوجود الله!! وكلَّما كان المفهوم مرتكزًا على المعاني الجامعة، كان أدقَّ وأتقن وأوضح. وهذا المفهوم ـ أيضًا ـ يُبرز المعنى الجوهري للإلحاد؛ وهو عدم الإيمان بوجود الله، وفقدانُه هو القدر الأساسي الذي تترتب عليه جميع الآثار السلوكية والنظرية، التي يمكن أن تترتب على قضية الإلحاد، وما بعد ذلك قدرٌ زائد.

ولأجل هذا، فإنه في مقاييس الأديان ـ وخاصة الإسلام ـ لا فرق في الحكم والمصير بين من ينكر وجود الله وبين من كان مترددًا في ذلك؛ فكلٌّ منهما يشترك في فقدان الإيمان الواجب بوجود الله، وكلٌّ منهما يعدُّ ملحدًا.

وبهذا التفصيل يظهر الفرق بين اتجاهين في التعامل مع مفهوم الإلحاد؛ بين من يعرِّف الإلحاد بأنه إنكار وجود الله، وبين من يعرف الإلحاد بأنه عدم الإيمان

---

(١) الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) (٦١).

(٢) الموسوعة الفلسفية (٤٧٦).

(٣) المعجم الفلسفي،مجمع اللغة العربية بالقاهرة(٢٠).

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ١١٩).

بوجود الله، ويتبين أن المفهوم الأول أضيق وأبعدُ عن التوافق مع مقاييس الإسلام، وأن الثاني أتقنُ وأوسع، ومتوافق مع مقاييس الإسلام وقوانينه.

وقد يُعتَرض على تعريف الإلحاد بكونه عدم الإيمان بوجود الله، بأنه يلزم منه أن يُحكم على الأطفال والمجانين بالإلحاد، باعتبار أنهم غير مؤمنين بوجود الله، وتحقَّق فيهم ضابط الإلحاد.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ وذلك لأن فقدانهم للإيمان بالله، لم يكن نتيجة إدراك منهم وتعقُّل، وإنما نتيجة لفقدانهم لآلة الإدراك الصحيح، ونقص قدراتهم العقلية والإدراكية؛ فالطفل والمجنون لم تكتمل قدراتهم العقلية والمعرفية، فلا يُحكم عليهم بالمقاييس التي يحكم بها على من اكتملت قدراته الإدراكية. ومثلُهما في الحكم النائمُ، فإنه في حال نومه يعدُّ غيرَ مُدرِك. ولذا، فإن الإسلام قد رفع التكليف عن هؤلاء الثلاثة؛ لكونهم خارجين عن الحالة الطبيعية للإنسان.

مفهوم الإلحاد المؤكَّد وتياراته الأساسية:

تنوَّعت طرق الدارسين في تحديد الأنواع التي يمكن أن يقسم إليها الإلحاد، واختلفت الألقاب التي أطلقوها على كل نوع؛ فمنهم من يقسم الإلحاد إلى: إلحاد عملي، وإلحاد نظري. ومنهم من يقسمه إلى: إلحاد إيجابي، وإلحاد سلبي. ومنهم من يقسمه إلى: إلحاد مفرد، وإلحاد مركب[(١)].

والتقسيم الذي سيكون معتمَدًا في هذا البحث، هو تقسيم الإلحاد باعتبار درجة فقدان الإيمان بوجود الله، فهو ـ بناء على هذا الاعتبار ـ ينقسم إلى قسمين؛ الأول: الإلحاد المؤكد، وهو الحالة التي يجزم فيها بعدم بوجود الله. والثاني: الإلحاد الارتيابي، وهو الحالة التي يقع فيه التردد بين النفي والإثبات في وجود الله.

والمراد بالإلحاد المؤكد، هو الجزم بعدم وجود الله، وقد وُجد هذا النوع من الإلحاد في زمن مبكر من تاريخ الإنسانية، ولكنه كان يمثل حالة قليلة ونادرة

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/٢١٩)، والموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي ـ قسم المصطلحات ـ (٨٧).

في كل المراحل التاريخية، وازداد انتشارُه وتضخم حجمه في القرون الممثلة للفكر الحديث، وخاصة القرن التاسع عشر منها، كما سبق التنبيه عليه.

وقد اشتركت في هذا النوع من الإلحاد في العصر الحديث مدارس مختلفة، وتيارات متنوعة، وشخصيات متعددة المشارب والمآخذ والتصورات، وليس من غرض البحث هنا، رصدُ كل تلك التيارات والشخصيات، وإنما غرضه أن يُجمِل أهمَّها، وأكثرها ظهورًا وتأثيرًا في الفكر الغربي، **ويتحقق ذلك فيما يلي:**

أولًا: إلحاد الفيلسوف الفرنسي البارون هولباخ (ت١٧٨٩م):

وهو من أشهر الشخصيات المادية في القرن الثامن عشر، التي كان لها أثر بليغ في تدعيم التمرد على الأديان؛ فقد كان من أشرس الماديين في الهجوم على الأديان، ومن أعنفهم ضدَّها؛ ففي عام ١٧٦٧ ألَّف كتابه «المسيحية بعد أن أُمِيط عنها اللِّثام»، وفيه هاجم المسيحية بمنتهى الضراوة، واعتبرها أصل كل بلاء في الكون.

ثم واصل هجومه عليها، وعلى كل الأديان بعنف أكبر في كتابه الشهير الذي ظهر سنة ١٧٧٠م بعنوان «نظام الطبيعة»، وقد وصفه بعض المؤرخين ـ بناء على كتابه هذا ـ بأنه «أكثر رجال المادية الفرنسية إحكامًا وتنظيمًا في عرضه»[١]. وعدَّ بعض الدارسين هذا الكتاب «العرض الرئيسي للموقف المادي في القرن الثامن عشر»[٢]. وجعله بعضهم «أوضح عرض للنزعة الإلحادية، وأكثر منطقية»[٣]. ونعته آخر بأن مؤلِّفه أورد فيه «بيانًا نظريًّا محكَمًا، ودفاعًا عن المذهب المادي، الذي يرى فيه إنجيلًا جديدًا لتنوير البشرية»[٤]. وقال عنه رابع: «هو كتاب يبلور الأدب المادي المستخفي في القرن الثامن عشر»[٥]. ويقول عنه أحد المؤرخين: «هو أشمل، وأكمل، وأصرح عرضٍ للمادية والإلحاد

---

(١) الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٠).
(٢) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٧٦).
(٣) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٧).
(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٣٦).
(٥) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٨).

في تاريخ الفلسفة بأَسْره»[1].

وتقوم فكرة الكتاب الأساسية على إثبات إمكانية ردِّ كافة الظواهر الطبيعية إلى الأسباب المادية دون الحاجة إلى أسباب أخرى غير مادية[2]، وإثبات أن نظام الكون لم يكن نتيجة خطة إلهية، وإنما هو ناشئ من طبيعة الأشياء المادية نفسها، وحاول أن يقوم بنقد كل الأدلة والبراهين التي أقامها المؤمنون لإثبات وجود الله، وأكد أن العقل الإنساني المتناهي، لا يمكن أن يكوِّن أيَّةَ فكرة عن غير المتناهي[3].

وسعى فيه جاهدًا إلى أن يستند إلى النظريات العلمية في زمنه؛ لتبرير موقفه من إنكار وجود الخالق، وكل ما عدا الوجود المادي. ويعدُّ هولباخ بكتابه هذا، أولَ مَن كتب كتابًا مستقلًّا يعلن فيه الإلحاد بصراحة، وبلُغة مباشرة[4].

ولم يكتفِهولباخ بإعلان إنكاره لوجود الله، واستبعاد أي حاجة في الكون لافتراض وجود الخالق، بل كان يتباهى بأنه «العدو الشخصي للإله»[5]، ولم يكتفِ بإنكار بوجود الله، بل طالبَ أن تختفي كلمتا الإله والخلق من لغة من يريد أن يكون كلامه مفهومًا[6].

وأكد على أن الدين عدوٌّ للسعادة الإنسانية، ومحارِب للتقدم والرقي، وعلى أن الإيمان بالله بعيد عن أن يجعل الناسَ سعداء، بل إنه يزيد من قلقهم وشقائهم، وجعل الخوف والجهل الذي كان يعيشه الإنسان الأول، سببًا في اختراع الآلهة كما يقول، وذكر أن من الضعف والسذاجة عبادة الآلهة، وكرَّر القول بأن المستبدين والظلمة هم الذين يدعمون الأديان من أجل خدمة أغراضهم الخاصة، واستند في نقده للأديان إلى أنها كثيرة الإضرار بالناس، وتؤدي إلى كثرة الاختلاف والاضطراب والحروب فيما بينهم، وإلى أنه يمكن أن يستغلها

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٥٦).

(٢) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٠).

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٢٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢١٨)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦١)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤٥).

(٦) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٤٧).

الأشرار من السياسيين وغيرهم؛ لتدعيم مصالحهم الخاصة[1].

وتصدى لمناقشة العلاقة بين الإلحاد والفساد الأخلاقي، وادعى أن هذه العلاقة مفتعلة ولا أساس لها، وحاول أن يقلب القضية ويُثبت أن هناك علاقة بين الانحلال الأخلاقي وبين الإيمان بالأديان التي تقوم على التصديق بالخرافات والأساطير في نظره، وعلى أن الإلحاد يشجع على الفضائل الاجتماعية، ويخلص العقول من الخرافات[2]!!

ولم يكتفِ هولباخ بالهجوم على الأديان الموحَى بها، بل هاجم الدين الطبيعي أيضًا، وأكد على أنه بُني على أسس لا تخلو من العيوب والشوائب، وأنه مذهب غيرُ متماسك في أصوله وبِنيته[3].

وقد بلغ نقد هولباخ وهجومه على الأديان والإيمان بالله درجة عالية من الانتشار، حتى اضطُر فولتير وغيرُه إلى أن يقوموا بالتصدي له، ونقد أفكاره؛ فألف فولتير كتابه «الله»؛ ليرد على اعتراضات هولباخ[4].

ثانيًا: إلحاد الفيلسوف الألماني المادي: فيورباخ (١٨٧٢م):

وهو من أشهر فلاسفة القرن التاسع عشر وأوسعهم صيتًا، وهو في الوقت نفسه من أشهر الممثلين لتيار اليسار الهيجلي، الذي عرف بعدائه الشديد للأديان، وقد أثرت آراؤه كثيرًا على معاصريه ومَن جاء بعدهم، حتى كتب إنجلز ـ صديق ماركس ـ قائلًا عن أثره: «كان الحماس عاملًا، وصِرنا جميعًا فيورباخيين دفعة واحدة»[5].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٦/ ٨١)، وانظر مزيدًا عن إلحاد هولباخ: تاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ إميل برهييه (١٦٠)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٠٩ ـ ٢١١)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦١ ـ ٦٣)، قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٣٣ ـ ١٤٧)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٦)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (٧١٦ ـ ٧١٧).

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٣٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٣٩).

(٤) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢١٥)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٣٧).

(٥) الموسوعة الفلسفية، جماعة من العلماء السوفيات (٣٦٥)، وانظر في أثره: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩ ـ ١٢).

ورغم أنه تتلمذ على هيجل في أول مراحله الفكرية، إلا أنه ثار عليه، وسعى إلى نقد فلسفته، والانفصال عنها، وأنشأ فلسفة خاصة به، تتعارض مع فلسفة هيجل في أصولها الكبرى، سميت فيما بعد بـ«الفلسفة الطبيعية»[١]، وهي فلسفة مادية، تقوم على تقديس الطبيعة؛ فالطبيعية عنده الكائن الأسمى والأساسي، وهي الكائن الأول والآخر، وهي الفكرة المحورية في فلسفته، ومفهومها لديه الأمور المحسوسة، وهي الظواهر الطبيعية في الكون؛ كالهواء، والماء، والأرض، والحيوان، والنبات، والكائنات المحسوسة التي يميزها الإنسان عن نفسه[٢].

ويرى فيورباخ أن الطبيعة المادية هي أساس الفكر وأصله، وأن الفكر ينطلق منها وينبع من خلالها، والمعرفة الإنسانية منحصرة فيها، وهو بذلك يبني مذهبه على النقيض من مذهب هيجل؛ حيث إن هيجل جعل الفكر أساسًا للوجود، وفيورباخ جعل الطبيعة أساسًا للوجود.

وحارب فيروباخ النظرة المثالية للفكر بقوة، وأكد على أن الفلسفة يجب أن تتخلى عن الانطلاق من المطلَق المثالي، كما هو عند هيجل، وتنطلق من الدافع المحسوس تاركةً الارتكاز إلى الفكر ظِهْرِيًّا، وتعتمد على الإنسان في قواه الحسية، الذي هو الكائن الأكثر تمثلًا للحسية، والأكثر إحساسًا في العالم[٣].

ولم يقتصر فيورباخ على تقديس الطبيعة فحسب، وإنما بالغ في تقديس الوجود الإنساني، وجعل الإنسان أشرف الموجودات وأعلاها قدرًا، وسعى إلى قصر مهمة الفلسفة على البحث في الإنسان ووجوده، ويؤكد ذلك بقوله: «إن المشكلة اليوم ليست وجود الله أو عدم وجوده، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده»[٤]. فالإنسان هو وحدَه الذاتُ الممثلة للوجود الحقيقي[٥]. ويعدُّ فيورباخ بهذه النظرة من المؤسسين للإنسانية الملحدة.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨٠).

(٣) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٢٩٧ ـ ٢٩٨)، وفلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (١١٦ ـ ١٢١).

(٤) فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (١٣).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٢٩٦ ـ ٢٩٧).

وعلى مستوى الاهتمام بالقضايا المتعلقة بالدين، فإن فيورباخ من أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر اهتمامًا بذلك، وقد تأثرت آراؤه بفلسفته المادية كثيرًا، ومن أشهر مؤلفاته الدينية كتاب: «ماهية المسيحية»، وهو يعد الكتاب المقدس للنزعة الإنسانية الملحدة، ولقي رواجًا منقطع النظير. ومن آخر كتبه المهمة كتاب: «نسب الآلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية»، وقرر فيه أن الإلٰه الذي في الأديان، إنما هو عبارة عن تجسيد ما يتمنَّاه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه[1]!

ونتيجة لغلوٍّ فيورباخ في تقديس الطبيعة وتقديس الإنسان، فقد جعل الطبيعة هي الموضوع الأول والأساسي للدين، بل جعلها المصدر الأخير له أيضًا، والطبيعة عنده هي الله، والله في نظره ليس شيئًا آخرَ غير الطبيعة، يؤكد هذا بقوله: «الله هو كائن يحتوي على الكل، وكلي، وغير قابل للتغير، ولكنه هو نفسه الشمس التي تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التي تحتوي عليها، وهو نفسه الأرض التي تحملها كلها»[2].

وكل الأوصاف التي أُطلقت على الله في الأديان، في نظره، ما هي إلا أوصاف جُرِّدت من الطبيعة ونُسبت إلى الله، فحقيقة الإلٰه راجعة إلى تقديس الطبيعة وإلباسها بصفات متفوقة على الإنسان[3]، ويرفض فيورباخ الاعتقاد القائل بأن الله موجود متعالٍ على الطبيعة، وخارج عنها، ويؤكد مرارًا على أن الله ليس إلَّا الطبيعة فحسبُ[4]، ويقول: «حتى تجد إلهًا في الطبيعة، لا بد أولًا أن تضعه فيها، وليست أدلة وجود الله بالظاهرات الطبيعية، سوى أدلة الجهل والضعف»[5].

وأما حقيقة الدين عنده، فهي راجعة إلى تقديس الإنسان للطبيعة ولنفسه، وموضوع الدين الأساسي لديه هو الإنسان؛ فالكائن الروحي الذي يضعه الإنسان

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢١١).
(٢) أصل الدين، فيورباخ (٥٠)، وانظر: الدفاتر الفلسفية، لينين (٢/ ٥٤).
(٣) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩٦).
(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٢).
(٥) تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر)، إميل برهييه (٢٥٤).

فوق الطبيعة، ويعتقد أنخالقَها ومُوجِدَها، ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه[1].

والله في فلسفته الطبيعية، ليس إلَّا انعكاسًا للإنسان ذاته، وإسقاطًا للحالة التي يعيشها الإنسان في وجوده، واعتبر حقيقة الوجود الإلٰهي تجسيدًا حقيقيًّا للوجود الإنساني؛ فالله ـ في نظره ـ ليس إلا تصورًا للإنسان الكامل، ولا وجود له إلا بالإضافة إلى الإنسان وبالإنسان فقط، وانتهى بذلك إلى أن الإنسان هو إلٰه الإنسان[2]!!

فالدين عند فيورباخ كما يقول لوقيت: «له مضمون خاص في ذاته؛ فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، هي المعرفة التي لم تعِ ذاتها بعدُ، فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان؛ أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه، ويحوِّل الإنسان جوهره من البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على ذلك الجوهر داخل نفسه»[3].

وأما المصدر الذي ينبع من التدين عند الإنسان، فهو الشعور بالتبعية للطبيعة الخالقة، فهذا الشعور دفع الإنسان إلى أن يجسد نفسه في الإلٰه الطبيعي[4]. وبذلك أرجع فيروباخ الدين إلى مجرد تحقيق الرغبات السيكولوجية ـ النفسية ـ للإنسان، المتعلقة بالخوف والحب، والآمال المرتبطة بمظاهر الطبيعة المحيطة بحياة البشر[5]!

ورغم أن فيورباخ يؤكد الفكرة الإلحادية التي يُنكر فيها وجود إلٰه منفصل عن الكون، خالقٍ له، إلا أنه لم يصرح بإنكاره لأصل التدين، ولم يدعُ إلى تركه والتخلِّي عنه، بل كان يسعى إلى تعزيزه؛ ولهذا عدَّه عدد من الدارسين من

(١) أصل الدين، فيورباخ (٩٢).
(٢) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٨)، تاريخ الفلسفة ـ القرن التاسع عشر ـ إميل برهييه (٢٥٤)، وفلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٢١١).
(٣) أصل الدين، فيورباخ (مقدمة المترجم) (١٠).
(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤١).
(٥) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٩٥)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٣٠٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٣٩)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٣).

المؤمنين! بل الغريب أن بعض البروتستانت لم يرَ فيما قرَّره فيورباخ ما يخالف المسيحية[1]!

ولكن الحقيقة أنه ليس من المؤمنين بالمعنى المعروف المتعاهدفي الدراسات الفلسفية والدينية، بل هو من الملحدين؛ ولهذا وصفه بعض الدارسين بأنه «الملحد التقي»[2]، وهذا وصف ظريف يكشف عن حقيقة موقف فيورباخ من الدين، ويؤكد على أنه لا يؤمن بوجود إلٰهٍ خالقٍ للكون ومدبِّرٍ له، ولكنه في الوقت ذاته، يحاول أن يجعل الإنسان عبدًا لنفسه ودائنًا لها. وقد نقل لينين عن فيورباخ أنه قال: (لا شك أن النتيجة المنطقية لتعليمي، هي عدم وجود إله)[3]!!

ثالثًا: إلحاد التيار الماركسي (المادية الجدلية):

يعد ماركس من أشهر الشخصيات الممثلة لليسار الهيجلي، ومن أكثرهم تأثيرًا في الواقع، وقد أسس اتجاهًا فكريًّا خاصًّا عُرف فيما بعد بالماركسية، وهو مندرج ضمن المذاهب المادية، التي تقصر الوجود على الوجود المادي فقط، وتنكر الوجود الروحي، وتجعل الفكر تابعًا للمادة.

ولكن الماركسية لم تكن متفقة مع المذاهب المادية السابقة عليها من كل وجه، وإنما كانت مختلفة عنها في أمور عميقة متعددة[4]، وأهم ما تختلف فيه المادية الماركسية عن غيرها، أساسها الفلسفي، وهو «المادية الجدلية/ الديالكتيك»، والديالكتيك، كلمة يونانية تعني: الجدل أو التداول، والمراد بالجدل في المذهب الماركسي: التداول والتعاقب بين الفكرة، ونقيضها في الوجود.

وبناءً عليه، فالمراد بالجدلية المادية: النظرة التي تدرس أعمَّ قوانين الحركة الطبيعية والمجتمعية، والفكر الإنساني، وتفسرها بالأسباب المادية المتصارعة فيما بينها[5]، وهي تقرر أن المادة في حركة دائمة ومستمرة، وفي صراع دائم ومستمر بين الشيء ونقيضه.

---

(١) انظر: فلسفة فيورباخ، أحمد عبد الحليم عطية (٢١١ ـ ٢١٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢١٣).
(٣) الدفاتر الفلسفية، لينين (٢/ ٥٠).
(٤) انظر: عصر الأيديولوجيا، هنري أيكن (٢٣٠).
(٥) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت (١٧ ـ ١٨)، وأصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر (١/ ٢٦)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٤٣٣ ـ ٤٣٤).

ولم يكن ماركس الوحيد الذي أسس الرؤية المادية الجدلية، وإنما اشترك معه صديقه ورفيقه إنجلز، ومع ذلك، فإن المذهب يُنسب إليه دون غيره، وسبب ذلك راجع إلى أن إنجلز يرى نفسه مجرد تابع لماركس[1]. ثم قام لينين بتطوير أفكار الماركسية، وسعى إلى إكمال بُنيانها، وتعديل بعض أفكارها؛ ليتخلص من نواقضها، فوصل المذهب إلى ذروته على يديه، وقد كان لهؤلاء النَّفَر الثلاثة أثرٌ بليغ على كل من جاء بعدهم من الماركسيين، وسطوةٌ شديدة عليهم، وبالَغَ الماركسيون في إعلاء منزلتهم كثيرًا، حتى قال بعضهم: «لا يعرف التاريخ شخصياتٍ مارَسَت من عظيم التأثير على تطور الثقافة ومصائرها الإنسانية قاطبة، ما مارسه كارل ماركس، وفريدريك إنجلز، وفلاديمير لينين، جبابرة الفكر الإنساني والعمل الثوري»[2].

وبناءً على النظرة المادية الغليظة، فقد انتقد الماركسيون كل الأديان، وشنوا عليها حملة شعواء لا هَوادة فيها، وإذا كان الاتجاه المادي منذ القرن الثامن عشر قد ابتدأ حملته على الأديان، وإذا كان الماديون في القرن التاسع عشر قُساةً على الأديان، فإن المادية الماركسية فاقت كل تلك العداوة، وتجاوزت كل تلك المعارضات، فقد كشَّر النقد المادي معها عن أنيابه، وسلَّ كل سيوفه وأسلحته، وأجلب بخيله ورَجله، ولم يترك وسيلة في محاربة الأديان إلَّا سلَكَها، ولا طريقًا في السعي إلى نقدها، وتقويضها، وإزالتها من الوجود إلا استعملها، وكالَ لها التُّهَمَ والافتراءات جُزَافًا، وقد أثار المفكرون الماركسيون اعتراضات عديدة حول وجود الله، ونشأة الأديان، ووظيفتها كانت من أخطر ما وُجِّه إلى الأديان، وغَدَت معتمدة عند من جاء بعدهم من نقاد الدين.

والإلحاد أمر جوهري في المذهب الماركسي، ومكوِّن أساسي من مكوناتها؛ «فالإلحاد ليس مظهرًا جانبيًّا من الماركسية، مظهرًا يمكن للمرء أن يتبناه أو يرفضه، ويبقى مع ذلك ماركسيًّا، إنه عنصر أساسي في هذا الاتجاه المادي، بل هو دِعامته الأساسية»[3].

---

(١) انظر: البيان الشيوعي (١٢).

(٢) ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت (١٤).

(٣) إله الإلحاد المعاصر، كوستي بندلي (٣).

وكانت مقالاتهم في إنكار وجود الله صريحة، ومباشرة وصارخة، وقد قال ماركس بكلمة مقتضبة: «أنا أكره كل الآلهة!!»[١]. ويقول لينين: «ليس صحيحًا أن الله هو الذي ينظم الأكوان، وإنما الصحيح هو أن الله فكرة خرافية!! اختلقها الإنسان ليبرر عجزه؛ ولهذا فإن كل إنسان يدافع عن فكرة الله، إنما هو شخص جاهل وعاجز»[٢].

ويصرح ستالين بالإلحاد قائلًا: «يجب أن يكون مفهومًا،أن الدين خرافة، وأن فكرة الله خرافة!! وأن الإلحاد هو مذهبنا»[٣]. وفي تأكيد هذا الإلحاد يقول جورج بوليتز: «لقد أثارت النزعة المادية الجدلية هذه الصعوبات، وفقدت فكرة الله كل محتواها، ولم يعد النقاش حول وجود الله أو عدم وجوده، ذلك النقاش الذي أثارته النزعة الإلحادية الساذجة غير الماركسية، يثار كما يثار سابقًا، لقد أصبح الله كما قال لابلاس: فرضية لا نفع فيها»[٤].

ونتيجة لذلك، أنكروا كلَّ الأديان، وحكموا عليها بأنها مجرد مجموعة من الأكاذيب والجهالات والخرافات، التي أصيبت بها الإنسانية في تاريخها القديم، وأنها أمور متناقضة تمامَ التناقض مع العقل والعلم[٥]. وقد جعل ماركس «نقد الدين هو الشرط الأساسي الممهد لكل نقد»[٦]، وأكد على أن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين الذي يصنع الإنسان[٧]، ويُقصد بالإنسان هنا، عالَم الإنسان الكلي الذي يشمل المجتمع والدولة والحياة، ونصَّ على أن الدين مجرد «زفرة المخلوق المضطهَد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طُرد منها الروح، إنه أفيون الشعوب!»[٨]، وأكد على أن «الدين

---

(١) الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريط وفلسفة الطبيعة عند إيبيقور (١٨٤١)، بواسطة: تجربتي مع الماركسية، طارق حجي (١٥٣).

(٢) النظام الشيوعي (٥٣)، وانظر: حركات ومذاهب، فتحي يكن (١٥).

(٣) النظام الشيوعي (٥٣).

(٤) أصول الفلسفة الماركسية (١/ ١٦٤).

(٥) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٠٤ ـ ٤٠٥)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٩١).

(٦) حول الدين، ماركس وإنجلز (٣٣).

(٧) انظر: المرجع السابق (٣٣).

(٨) المرجع السابق (٣٤).

شمس وهمية، تدور حول الإنسان»[1].

وغدت مقالته هذه «الدين أفيون الشعوب»، شعارًا يتمثله أتباعه في كل مَحفِل وصراع مع أهل الأديان.

وقد حاول بعض الباحثين العرب أن يصرف مقالة ماركس تلك عن ظاهرها، فذكر أنه كان يقصد بالدين المؤسسة الدينية وليس الدين ذاته[2].

ولكن هذا الفهم غير صحيح؛ لأن السياق الذي جاءت فيه هذه الجملة، كان في الحديث عن الدين ذاته، وليس عن المؤسسة الدينية، ثم إنها متَّسِقة مع مقالات ماركس وأتباعه، ومع أصولهم الفلسفية في نقد أصل الدين.

وأما إنجلز؛ فإنه يقول: «إن كل دين ليس سوى الانعكاس الواهم في دماغ البشر للقوى الخارجية التي تسيطر على وجودهم اليومي»[3]، وأكد على أن الشيوعية ستزيل كل الأديان؛ لأن جميعها إنما هي تعبير عن التطور التاريخي الذي مرَّت به تلك الشعوب، ووصولها إلى مَرحلة الشيوعية العلمية، سيزيل كل تلك الأديان[4].

وأما الرجل الثالث في الماركسية، لينين؛ فإنه يقول: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل المادية، وبالتالي الماركسية»[5].

وذكر ف. أفاناسييف أن المادية «عدو لا يعرف المهادنة للأفكار الغيبية؛ ففي العالم الذي لا وجود فيه لغير المادة المتحركة، لا مكان لأي روح غيبية»[6]، وحين ظهرت بعض الدعوات الميتافيزيقية، كتب لينين مقالة بعنوان «معنى المادية المقاتلة»، وهي شعار سعى لينين من خلاله إلى محاربة كل الدعوات الغيبية؛ فقد شكَّلت «الدعاية الإلحادية المنسجمة، والنضال ضد الأيديولوجية الغيبية، أحد المهمات الملحَّة للمادية المقاتلة، وقد أشار لينين بهذه المناسبة إلى ضرورة استخدام مؤلفات أواخر القرن الثامن عشر الإلحادية، بما

---

(١) المرجع السابق (٣٤).

(٢) انظر: دين الإنسان، فراس السواح (٤٠).

(٣) حول الدين، ماركس وإنجلز (١١٢).

(٤) انظر: مبادئ الشيوعية، إنجلز (٦٢، ١١٦).

(٥) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٦) أسس الفلسفة الماركسية (١٠).

فيها من حماس وحيوية وبراعة، في النضال ضد الأيديولوجية اللاهوتية»[١].

وإمعانًا من أتباع الماركسية في محاربة الدين، سعوا إلى تفسير نشأته عند الإنسان بالأسباب المادية المحضة، وفي الإشارة إلى هذه الإستراتيجية يقول لينين: «الماركسية ليست مادية تقف عند الألف باء، إنها تذهب بعيدًا لتقول: يجب أن تعرف كيف تحارب الدين؟ ولكي تقوم بذلك، يجب أن تفسر مصدر الإيمان والدين بين الجماهير بطريقة مادية»[٢]؛ لأجل أن يثبتوا أن الإنسان هو مصدر الدين، وليس له مصدر آخر.

وفي تحديدهم لمصدر نشأة الدين عند الإنسان، اختلفت طرائقهم؛ فمنهم من يجعل الدين من صُنع الطبقات البرجوازية؛ لاستغلال جهود العامة من الناس، وإشغالهم عن معارضة النبلاء والمستغلِّين. ومنهم من يجعل الدين من صنع الطبقات المقهورة؛ سعيًا منهم للتخلص من الشدة التي يعيشونها، وتنفيسًا منهم عن أنفسهم. ومنهم من يجعل الدين من صنع العامة من الناس نتيجةً لجهلهم، وعدم علمهم بقوانين الطبيعة وأسرارها[٣].

والذي نستخلصه من شتات مقالات الماركسيين، ومتفرقات نصوصهم، أن الدين إنما هو عبارة عن جهالات وخرافات وأساطير، وأنه يمثل عصور التخلف والجهل والظلام، وما هو إلا أغلال وأصفاد توضع على أعناق الطبقة الكادحة، وتكبلها عن الوصول إلى حقوقها، وأنه يشل حركة الشعوب، ويضلل نشاطها وحيويتها عن سبيل التقدم والرقي، وأن الدين ليس إلا وسيلة لحماية الطبقات البرجوازية، المستغلة لجهود البسطاء[٤].

رابعًا: إلحاد الوضعية المنطقية:

والوضعية المنطقية حركة فلسفية حسية غالية، انبثقت من رحم الفلسفة

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (٦١٦).

(٢) نصوص حول الموقف من الدين، لينين (٩٩).

(٣) انظر: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة (٤٨١ ـ ٥١٥).

(٤) انظر في موقفهم من الدين: حقيقة الشيوعية، أمين شاكر وسعيد العريان وعلم آدم (١٨٥ ـ ١٩٨)، والشيوعية والأديان، طارق حجي (كان من أتباع الشيوعية) كاملًا، تجربتي مع الماركسية، له أيضًا (١٥١ ـ ١٦٨)، والشيوعية منشأً ومسلكًا، دندل جبر (١٨٩ ـ ٢٠١)، والإيمان بالله والجدل الشيوعي، فتح الرحمٰن أحمد الجعلي (٢٩ ـ ٣٦).

الحسية، تنكر أن يكون للمعرفة الإنسانية مصدر غير الحس، وتؤكد على أن الفكر الإنساني لا يدرك إلا ظواهر الأشياء المحسوسة، وما بينها من علاقات فحسبُ، وتُغالي هذه الفلسفة في إنكار الغيب والميتافيزيقا، باعتبارها ليست مما يمكن إدراكه بالحس، وتؤكد على أن الفلسفة يجب أن تقصر مهمتها على اللغة من جهة، وعلى المنهج التحليلي للظواهر من جهة أخرى. وليس لها أيَّةُ وظيفة غير ذلك، وتقرر أن المثل الأعلى الذي به يحصل العلم المنضبط، هو العلوم التجريبية فقط[1].

ويعد الفيلسوف الفرنسي «أوجست كونت» المؤسس الفعلي لهذه الحركة[2]، وقد كشف عن خصائص المذهب الوضعي بقوله: «إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية، هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين الطبيعة الثابتة، واكتشافُها الدقيق وردُّها إلى أقل عدد ممكن، هو الهدف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه البحث عمَّا يسمى بالعلل الأولى أو النهائية، هو أمر غير مقبول، وخالٍ من كل معنى»[3].

وألَّف كونت في شرح هذا المذهب أشهر كتبه، وهو «محاضرات في الفلسفة الوضعية»، والفكرة الأساسية التي يطرحها في هذا الكتاب، هي أننا ينبغي أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعي فيما وراء هذا العالم المحسوس[4].

وسميت هذه الحركة بالوضعية؛ لأنها تقصر المعرفة الإنسانية على تحليل وضع الأمور كما هي في عالم الواقع، وتنبذ كل ما عدا الأمور الحسية الواقعية[5].

ومع اتفاق الحركة الوضعية على المغالاة في النزعة الحسية، وقصر مهمة الفلسفة على تحليل الظواهر فحسب، فقد تشعبت إلى طرائق مختلفة، وطوائف

---

(١) انظر في تعريف الوضعية: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، بنروبي (٧ ـ ٣٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠).

(٣) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٣١٣).

(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٥٦).

(٥) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٣٠)، والفلسفة الوضعية المنطقية، يحيى هويدي (١٥٧).

متنوعة[1]، ومن أشهر تياراتها وأكثرها انتشارًا وتأثيرًا في الواقع: تيار الوضعية المنطقية، وهو الاسم الذي أطلقه بلومبرج وفايجل سنة ١٩٣١م على الحزمة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا، وقد نشط أتباعها كثيرًا في نشر منهجهم التحليلي، وعرفت هذه الحركة بأسماء كثيرة، منها: التجريبية المنطقية والوضعية الجديدة[2].

وسميت بالمنطقية؛ لأنها قصرت اهتمامها على التحليل المنطقي للعبارات والألفاظ، «ومن ثم كان هذا الاسم» الوضعية المنطقية» مميِّزًا لطائفة من أصحاب الفكر، صمَّموا على ألَّا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا الواقع الذي يختصون به هو اللغة، الذي يصوغ فيها سائر العلماء علومهم مع اختلاف موضوعاتها»[3].

ومن أهم الركائز المنطقية التي قامت عليها الوضعية المنطقية: مبدأ التحقق؛ فقد جعله المناطقة الوضعيون معيارًا للعبارات الصائبة، وهو معتمدهم في التفريق بين ما له معنى من العبارات وما ليس له معنى منها، وترجع حقيقة هذا المبدأ إلى أن أي قضية لا يمكن أن يكون لها معنى إلا إذا أمكن التحقق منه تجريبيًّا؛ فالقضية لا يمكن وصفُها بالصدق أو الكذب، إلا إذا كان معناها مما يمكن التحقق منه بالتجريب، وأي قضية لا يمكن التحقق من معناها عن طريق التجربة، فهي قضية فارغة من المضمون لا معنى لها[4].

وبناء على هذا المبدأ الذي يربط بين صدق القضية وكذبها وبين إمكان التحقق من معناها، أنكر المناطقة الوضعيون كل القضايا الميتافيزيقية، وشنوا عليها حربًا شعواء؛ بحجة أنها عبارات لا تقبل الاختبار، ولا يمكن التحقق من معناها واكتشاف صدقها من كذبها، وحكموا عليها بأنها عبارات زائفة وفارغة، وفي هذا المعنى يقول زكي نجيب محمود: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة، كانت عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٨٣ ـ ٥٨٤)، الموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٧)، والموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي (٢/ ١٥٥٢).

(٢) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٩٣).

(٣) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٣٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٧٤)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٨ ـ ٥٣٩).

الذي نحذف على أساسه عبارات الميتافيزيقا كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد»[1].

ونتيجة لهذا المبدأ الذي قامت عليه الوضعية المنطقية بكل تياراتها، فإن موقفهم من الدين كان هو الإنكار الشديد، بل الهجوم الشرس والعنيف؛ فقد أعلنوا نقدهم لكل التصورات الغيبية والدينية، وحكموا عليها جميعًا بالبطلان والفراغ من المعنى والمضمون، وأكدوا على أن التمسك بها، هو في الحقيقة تمسكٌ بالجهل والغباء والخرافة.

وقد جاء في بيان مؤسسة الوضعية المنطقية التأكيد على هذا المعنى؛ إذ يقول البيان: «يقف ممثلو الفهم العلمي للعالم بحزم على أرض الخبرة البشرية البسيطة، وبثقة يعكفون على عملهم الذي يقوم على استبعاد الشوائب الميتافيزيقية، واللاهوتية المتراكمة منذ آلاف السنين»[2].

ويقول آير ـ أحد أشهر أعلام الوضعية المنطقية ـ: «إنه لا توجد قضية إلا قضايا العلم الواقعي، وإنه باستطاعتنا أن نبرهن من خلال التحليل اللغوي على أن جميع القضايا الأخرى غير العلمية لا وجود لها، وأنها قضايا كاذبة، إن القضايا التي أشغلت الفلاسفة وعلماء اللاهوت والأخلاق فيما مضى؛ كقضايا: الله، والحرية، والروح، والغاية، والأخلاق.. إنما كان الغوص فيها هَدْرًا للوقت، ومضيعة للجهد.

إن تلك القضايا المذكورة آنفًا، إما قضايا مغلوطة، أو ناشئة عن انعكاس انفعالي أو عاطفي لمشاعر الفرد؛ لذلك فإن الجدل حولها، أو البرهان عليها، أمر مجدب وعقيم»[3].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول هنتر ميد، بعد شرحه لموقف الوضعية من القضايا الميتافيزيقية: «هذا إذن حصيلة تحليل التجريب المنطقي لادِّعاءات الصحة في القضايا الميتافيزيقية، وهو إذ يبدأ بنظرية في القابلية للتحقيق من حيث هي معيار للمعنى، يضطر منطقيًّا إلى رفض الميتافيزيقا واللاهوت، بوصفهما

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٤).

(٢) رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، ملحق ترجمة بيان فيينا، وداد الحاج (٢٧٧).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (٦٠٣).

خاليتين من المعنى»[1].

فلفظ الله عند الوضعيين، لا يحمل أي معنى، وليس له أي مضمون، وإنما هو من الألفاظ الفارغة المضللة!! والمقتضى الضروري لذلك، أنهم لا يُقِرُّون بوجود موضوعي للخالق[2].

فإذا قلت: الله موجود؛ فإنك تكون قد صُغت قضية من النوع الذي يتعذَّر على الوضعيين تصنيفها كقضية تدخل في إطار العلم والمعرفة[3].

ونتيجة لذلك، كانت الوضعية المنطقية مندرجة ضمن المذاهب والتيارات الإلحادية الصريحة، وهذا ما صرح به أحد كبار الوضعية المنطقية، وهو الفيلسوف كارناب؛ فقد حكم على كلمة الله بأنها كلمة ميتافيزيقية خالية من أي معنى[4]!!

وكذلك الحال في كل مكونات الأديان الغيبية؛ كالوحي، والرُّوح، والنفس، وأحداث اليوم الآخر وغيرها؛ فإنها محكوم عليها بالفراغ من المعنى، ومن ثَم انتفاء الوجود الحقيقي عنها، فكل الأديان هي عبارة عن تأملات ميتافيزيقية، لا وجود لها في الواقع، وإنما هي توهمات وخرافات[5].

وحين كانت النتيجة الضرورية لمبدأ الوضعية المنطقية تقتضي إنكار كل صور الغيب، وجميع العبارات الميتافيزيقية؛ فقد وجد رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي زكي نجيب محمود ـ نتيجةً لقوة الضغط الديني في العالم الإسلامي ـ حرجًا شديدًا في تلك النتيجة، ولم يطَّرِد مع أصول فلسفته؛ فحاول أن يفرِّق بين الميتافيزيقا الدينية، والميتافيزيقا الفلسفية، فجعل الأولى مقبولة عن طريق التسليم الإيماني بلا برهان عقلي، والثانية مرفوضة جملة وتفصيلًا[6].

ولكن هذا التفريق الذي استحدثه زكي نجيب، مصادم للأصول الفلسفية التي قامت عليها الوضعية المنطقية، ومتناقض مع المواقف التي اتخذها مؤسسو

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها (٣٥٦).
(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٢١).
(٣) انظر: تشكيل العقل الحديث (٢٨٢).
(٤) الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (٢٤٠).
(٥) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٤٨).
(٦) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩).

الوضعية ورجالها[١].

ونتيجة للرؤية الوضعية للحياة الإنسانية وتاريخها، فقد ادعى أوجست كونت أن الفكر الإنساني مرَّ بثلاث مراحل؛ أما المرحلة الأولى: فهي المرحلة اللاهوتية، وهي الحالة التي كان فيها الفكر الإنساني يعزو كل الظواهر الطبيعية المختلفة إلى قوى غيبية مفارقة تفوق الطبيعة ويسميها الله. وأما الثانية: فهي المرحلة الميتافيزيقية، وهي الحالة التي يجعل الفكر الإنساني أساس كل الظواهر يرجع إلى الجواهر الميتافيزيقية المجردة الكامنة في الواقع. وأما الثالثة: فهي المرحلة الوضعية، وهي الحالة التي يقتصر فيها النظر الإنساني على بحث الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيب العلاقة بينها، ويتخلى تمامًا عن النظرة الغيبية الماورائية.

وادعى أوجست كونت، أن البشرية وصلت إلى مرحلة التفكير الوضعي مع عصر العلم، وأنه طريق النجاة التي بلغت إليه البشرية[٢].

ولم يكتفِ كونت بذلك، وإنما سعى إلى تأسيس الديانة الإنسانية؛ فقد رأى أن الدين خاصية للنوع الإنساني، والإنسانية ـ عنده ـ هي أرفع المعاني الذاتية للفرد، وليس يستمد أحد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من وصف الإنسانية، والديانة الإنسانية هي عبادة الإنسانية، باعتبارها الموجود الأعظم الذي تشاركت كل أجيال بني آدم فيه، واستبدل كونت الإنسانية بالله، وجعلها المعبود الأوحد[٣]!!

خامسًا: الإلحاد النيتشوي «التصريح بموت الإله»:

بلغ الإلحاد في الفكر الغربي درجة من الجرأة والصَّلَف لم يسبق إليها من قبل، وذلك مع الفيلسوف الألماني الشهير «نيتشه» (١٩٠٠م)، وقد وُصف بأنه من أشد الفلاسفة تأثيرًا في القرن العشرين، «وأثر تأثيرًا عميقًا في فلسفة القارة

---

(١) انظر في نقد هذا التفريق: الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، عبد الله الدعجاني (٤٩٤).

(٢) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود (٤٥)، وكونت: الفلسفة والعلوم، ماشير (٢٤ ـ ٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٩٧).

(٣) انظر: فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل (٣٤٧ ـ ٣٥٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٨٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

الأوروبية وأدبها، وخاصة في ألمانيا وفرنسا»[1].

ولم يكن نيتشه مستقرًّا على مرحلة فكرية واحدة، وإنما مرَّ بمراحل متعددة في حياته الفكرية، وتنوع في تقلباته الحياتية والمعرفية[2]، وفلسفته لا تنطلق من المسائل الوجودية والمعرفية كحال غيره من الفلاسفة المشهورين، وإنما تتعلق بشكل مباشر بالأخلاق والآداب، ولخَّص برتراند رسل طبيعة فلسفته فقال: «كان فيلسوفًا أديبًا، أكثر منه كونه فيلسوفًا أكاديميًّا، فهو لم يبتكر أيَّةَ نظريات فنية في الوجود أو المعرفة؛ فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق، وبالدرجة الثانية كناقد تاريخي قاسٍ»[3]، ومع كثرة حديثه وإنتاجه المعرفي، إلا أنه «لم ينجح أبدًا في وضع مذهب فلسفي متكامل، ومرتَّب المكونات»[4].

والخيط الناظم الذي يستوعب مكونات فكره، ويكشف عن طبيعة مساره الفلسفي، هو المادية الهدمية العدمية، فإن نيتشه يعتقد أن الوجود كلَّه منحصر في الوجود المادي، وينكر ما وراء ذلك، وفكرُه جميعُه منحصر في الوجود المادي المحسوس، وانتهت فلسفته إلى تمجيد الحياة الإنسانية الأرضية، وإضفاء المعاني الإنسانية والوجودية المادية إليها فقط[5].

وقد ذهب نيتشه بهذا الأصل المادي إلى أعلى نهاياته المنطقية؛ فأنكر كلَّ أشكال الثبات في الوجود، والمعاني المتجاوز للمادة، وكل القيم والكليات والمبادئ العقلية والمنطقية، وحكم عليها بالفناء، ولم يُبقِ على شيء منها؛ فانتهت فلسفته إلى الهدمية والعدمية العاتية، وبات ثائرًا على كل شيء، ومنكرًا لكل ما يدل على الثبات والاستقرار، وجعل ذلك شرطًا للإبداع، حتى قال: «من يريد الخلق والإبداع، في الخير أو في الشر، فلا بد أن يبدأ أولًا بالإفناء، وإهدار القيم»[6].

---

(١) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٢٤٩ ـ ٢٥٠)، وانظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٤٨٤)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/٥٠٨).

(٢) انظر: نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (٩ ـ ١٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٤٣).

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/٣٩٣).

(٤) عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (٢٥١).

(٥) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٤٦ ـ ٥٣).

(٦) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١٦١).

وأنكر وجود الحقيقة، وجعلها مجرد وهم من الأوهام، التي بناها الإنسان لنفسه في مرحلة من مراحل التاريخ، بناءً على رغباته الفكرية، والشعورية والأخلاقية، وأكد على نسبية الحقائق في كل شيء.

وذكر أن الإنسانية تعيش الآن على عبادة الأصنام التي أضرَّت بحياتها وسلوكها اليومي، وهذه الأصنام هي: الأخلاق، والقيم السياسية، والمبادئ العقلية، والأديان!! وسعى إلى تحطيمها وتخليص البشرية منها، وألَّف كتابًا مخصوصًا في ذلك أسماه: «أفول الأصنام»[١].

وسعى - في الوقت ذاته - إلى تقديس الإنسان، والإعلاء من شأنه، حتى جعله الواضع لكل شيء في هذا الكون، والخالق لكل القيم والمبادئ الفاعلة في حياته، وهو الذي أضفى على الكون كلَّ ما فيه من معنى، وعدَّه المرجع في الحُكم على كل ما في الكون، ويقول: «الحق أن الناس قد أعطَوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقَّوه ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم من السماء»[٢].

وقد أشار بعض الدارسين إلى أن الحالة المرضية التي كان يعيشها في حياته باستمرار، طبعت تفكيره بطابع خاص، حتى قال نيتشه: «إن المرض هو أول شيء هداني سواءَ السبيل»[٣]، وجعل المرض شرطًا أساسيًّا لا بد منه؛ لتحقيق الإنتاج الفكري الممتاز عند العبقري، وبه تتقدم الحضارات، وتعلو الأمم[٤].

وقد اهتم نيتشه بالقضايا الدينية كثيرًا، وجعلها محل تفكيره ومحطَّ تحليله، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه، إلا وتجد فيه تعرضًا للأديان، وحربًا ضَروسًا عليها؛ ومن أشهر مؤلفاته التي عرض فيها أفكاره عن الأديان وغيرها، كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، وهو عبارة عن رواية أدبية، بثَّ فيها نيتشه أفكاره على لسان زرادشت، وقد اتخذ نيتشه هذا الكتاب إنجيلًا؛ بحيث لم تكن كتبه الأخرى

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٦٣).
(٢) نيتشه، فؤاد زكريا (٥٣).
(٣) نيتشه، عبد الرحمٰن بدوي (١١٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (١١٣).

إلا شرحًا له وتعليقًا عليه، وكان دائم الذِّكر له، وكثير الإحالة عليه، وقال عنه: «يحتل كتابي «هكذا تكلم زرادشت» مكانة خاصة، ومنه أعطي رفاقي أعظم هديَّة جرى منحُها لهم، وهذا الكتاب الذي يتردد صوته عبر العصور، ليس هو أول كتاب في العالم فحسبُ، بل هو أيضًا الكتاب الحقيقي»[١].

ونتيجة للمادية المتصلبة، والروح العدمية الهادمة لكل مظاهر الثبات والقيم والمبادئ العقلية، أعلن نيتشه إلحاده الصارخ، وأعلى به صوته، وأنكر كل الأديان، باعتبارها أساس القيم ومنبعها، وشنَّ عليها هجومًا عنيفًا قاسيًا ظالمًا.

أما إنكاره لوجود الله، فإنه صرح بذلك في قوله: «لقد كانت فكرة الله إلى الآن، تمثِّل الاعتراض الأكبر على الوجود... إننا ننفي الله، وننفي المسؤولية في الله، بذلك فقط نخلص العالم»[٢]. ويصرح بأن الله مجرد أمر افترض الناسُ وجوده، ويقول على لسان زرادشت: «إن الله افتراض، وأنا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد مما تفترض آراؤكم المبدعة، أفتستطيعون أن تخلقوا إلها؟! إذن أقلعوا عن ذكر الآلهة جميعًا؛ فليس إلا إيجاد الإنسان المتفوق»[٣]. وذكر أن الناس «ابتدعوا لأنفسهم ذلك المفهوم المذهل: الله»[٤]. وجعل الإلٰه من العلل الوهمية التي اخترعها الناس من أذهانهم، ومن الكيانات الخيالية التي كانت نتيجة تخلُّف الإنسانية في العصور القديمة[٥].

ثم أعلن مقالته الإلحادية الشهيرة عن موت الإلٰه؛ قال على لسان زرادشت: «لقد ماتت كل الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»[٦]، وأخذ نيتشه يكرِّر هذه المقالة كثيرًا في كتبه[٧]، وتلقَّفَها الملاحدة من بعده، وجعلوها شعارًا لهم.

ولم يكن نيتشه أول من استعمل هذه المقالة، بل سبقه إلى استعمالها عدد

---

(١) هذا هو الإنسان، نيتشه (١١).

(٢) غسق الأوثان، نيتشه (٧٤)، وانظر: أفول الأصنام، نيتشه (٥٦).

(٣) هكذا تكلم زرادشت (٧٢).

(٤) غسق الأوثان (٣٩)، وانظر: العلم المرح، نيتشه (١٣٩).

(٥) انظر: نقيض المسيحية، نيتشه (٤٣)، وهذا هو الإنسان، له أيضًا (٣٥ ـ ٣٦).

(٦) هكذا تكلم زرادشت (٦٥).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢٢١، ٢٢٤، ٢٤٠)، والعلم المرح، له أيضًا (١٣٢، ٢٠٤).

من الفلاسفة، وقد اختلف الدارسون كثيرًا في تحديد المراد منها، وأفرد بعضُهم مؤلفاتٍ خاصةً في بحثها[1].

وحاول بعض الباحثين أن يحمل مقالة نيتشه على معنى لا يستلزم إنكار وجود الله، وذكر أن مراده منها إنكار تصور مخصوص لوجود الله، وليس نفي أصل وجود الإلٰه[2]!!

ولكن حَمْل تلك المقالة على هذا المعنى غير صحيح؛ لأنه مخالِف للسياق الذي جاءت فيه، ولأنه مخالف لمقالات نيتشه الأخرى، التي صرح فيها بإنكار وجود الله، وأنه مجرد توهُّم إنساني.

وفضلًا عمَّا تَعنيه هذه المقالةُ من الإلحاد الصارخ، فهي تعني ـ أيضًا ـ البلوغ إلى قمة العدمية، وإنكار وجود أيَّةِ قيمة أو معنى في الحياة، وتدل على فقدان أية حقيقة ثابتة، أو مرجعية مستقرة تمثل قاعدة للحياة الإنسانية، وتتضمن إعلان انتهاء كل الأرضيات، والقواعد التي تقوم عليها الأخلاق والمبادئ، وفساد كل نظام وقانون[3].

وقد اعتمد نيتشه في إلحاده، زيادةً على أصوله المادية والعدمية، على قضية وجود الشر في الكون، فقال: «أيكون إلهًا خيرًا ذلك الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته.. أَلَا يكون إلهًا شريرًا ذلك الذي يملك الحقيقة، ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من أجل الوصول إليه»[4].

وبعد أن أعلن نيتشه إلحاده، سعى إلى إيجاد البديل عن الإيمان بالله، فأتى بالإيمان بالإنسان الكامل «السوبرمان»، وجعله إلهًا جديدًا للإنسانية، وقال على لسان زرادشت: «لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يُسرِّحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن، فقد تعلمتم الـهُتاف باسم الإنسان

---

(١) انظر: ملحدون محدثون ومعاصرون، رمسيس عوض (٢٤)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٥٧٦).

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٢٨٢).

(٣) انظر في آثار عدمية نيتشه: ما الثورة الدينية، داريوش شايغان (١٤٣ ـ ١٦٥)، ونيتشه وجذور ما بعد الحداثة، أحمد عبد الحليم عطية (١٧٢ ـ ١٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٣٩ ـ ٤٠).

(٤) الفجر، فقرة (٩١)، بواسطة: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٢).

المتفوق»[1]، وفي هذا الزمان الذي أعلن فيه موت الإله: «تعود الظهيرة إلى ذَرِّ أنوارها ويصبح الإنسان الراقي سيدًا»[2].

وأمَّا موقفه من الأديان؛ فإنه يؤكد على أن الأديان هي أكبر الأخطاء التي وقعت فيها البشرية عبر تاريخها[3]، والأديان ـ في رأيه ـ ما هي إلا نتيجة للتفسير البدائي الخاطئ لأحداث الطبيعة، فالإنسان البدائي حين كان يجهل الأسباب التي كانت وراء أحداث الطبيعة، ووقع في الحيرة بسببها، استحدث لنفسه الاعتقاد بوجود الخالق، وحدَّد طريقة معينة ليتعامل معه من خلالها، ونشأت بذلك الأديان[4].

والعقيدة الدينية ـ في رأيه ـ تَحُطُّ من قدر الإنسان؛ لأنها تجعله خاضعًا لمصادرَ أخرى تعلو عليه، وتتحكم في حياته، والإنسان ـ في اعتقاده ـ هو صانع المبادئ، وخالق العقل وقوانينه[5]؛ فالوحي الذي تدَّعيه الأديان، ما هو إلا آراء للإنسان يعتقدها خطًا بأنها أمر نازل عليه من السماء، وأنها قادمة إليه من كيان آخر، خارج عن الكون[6].

والأديان ـ في نظره ـ شغل العامة والدهماء، والعبادات إنما وُضعت لأشخاص ضعفاء، غيرِقادرين على التفكير بأنفسهم، وسلَّموا عقولهم لغيرهم[7]، بل يقول: «كل من يحمل دمًا لاهوتيًا في شرايينه، يقف منذ البَدْء موقفًا منحرفًا وغيرَ نزيهٍ من كل الأشياء، وتلك الحالة الذهنية المضطربة التي تنتج عن ذلك تسمى إيمانًا»[8].

وأما الإيمان بالحياة الآخرة، التي تقوم عليها كل الأديان السماوية، فهو عنده نموذج للانحطاط والفرار من الحياة الأرضية؛ فالأديان ألَّفت «خرافات عن

---

(١) هكذا تكلم زرادشت (٧٠).
(٢) المرجع السابق (٢٤٠).
(٣) انظر: غسق الأوثان، نيتشه (٦٣).
(٤) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٤٢، ٢١٥).
(٥) انظر: هكذا تكلم زرادشت (٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (١٣١).
(٦) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٠).
(٧) انظر: العلم المرح، نيتشه (١٣٤)، وهذا هو الإنسان، له أيضًا (١٥٩)، وهكذا تكلم زرادشت، له أيضًا (١٥٢).
(٨) نقيض المسيح (٣٤).

عالم آخر غير هذا الذي لدينا»[١].

وكان يعلن دومًا كُرهَه الشديد للأديان، ويرى أن أصحابها أهل نجاسة، ويقول عن نفسه: «عندما أتصل برجل متديِّن، فإنه يجب عليَّ أن أغسل يدي!! أنا لا أريد مؤمنين، بل أعتقد أنني مملتئ بالحقد حتى أن أومن بنفسي»[٢].

وأما نقده للمسيحية وهجومه عليها، فذلك أمر آخر؛ فقد بلغ حقده على المسيحية أعلى درجات الحقد[٣]، فألَّف كتابًا مخصوصًا في الهجوم عليها أسماه: «نقيض المسيح»[٤]، بالغ في الانحطاط، واستعمل صنوفًا من السِّباب والشتائم، ووصفها بأنها أكبر ضررًا من أيَّة رذيلة[٥]، ونعت الرجل المسيحي بأنه الحيوان المدجن، دابة القطيع الحيواني المريض[٦].

ويقول: «لا ينبغي أن نزيِّن وجه المسيحية ونلمع سَحنتها، لقد خاضت حربًا بلا هَوادة ضد ذلك النوع الراقي من الإنسان، ونبذت كل الغرائز الأساسية لهذا النوع»[٧]، ويستمر في نقد المسيحية قائلًا: «لا الأخلاق، ولا الدين يلامسان نقطة واحدة من الواقع في المسيحية، لا شيء سوى حَشْوٍ من العلل الوهمية: الله، النفس، الذات، الروح، الإرادة الحرة»[٨].

والمسيحية ـ في نظره ـ تعني: «كراهية العقل والنَّخوة والشجاعة والحرية»[٩]، ويحكم على كل مكون للكنيسة فيقول: «كل مفاهيم الكنيسة غَدَت معروفة على وجهها الحقيقي الآن؛ أي: كأخبث ما يوجد من تزوير، بهدف تجريد الطبيعة، والقيم الطبيعية من كل قيمة، والقَسُّ قد غدا معروفًا على وجهه الحقيقي، كأخطر نوع طُفَيلي»[١٠].

---

(١) غسق الأوثان (٤٢)، وانظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٢٠٩).

(٢) هذا هو الإنسان (١٥٩).

(٣) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (١٣٤)، وملحدون محدثون ومعاصرون، رمسيس عوض (٢١ ـ ٢٣).

(٤) وقد ترجم إلى العربية باسم آخر، هو: عدو المسيح.

(٥) نقيض المسيح (٢٧)، وانظر: العلم المرح (١٣٥ ـ ١٣٦)، وهذا هو الإنسان (١٦٨ ـ ١٨٣)، وغسق الأوثان (١٧٨)، وهكذا تكلم زرادشت (٧٧).

(٦) نقيض المسيح (٢٧).

(٧) المرجع السابق (٢٨).

(٨) المرجع السابق (٤٣).

(٩) المرجع السابق (٥٣).

(١٠) المرجع السابق (٨٥).

وختم هجومه على المسيحية بقوله: «هذه الدعوة ضد المسيحية، سأظل أَخُطُّها على كل حائط، وفي كل مكان يوجد فيه حائط... أسمي المسيحية باللعنة الكبرى، والفساد الداخلي الأكبر، وأكبر غريزة انتقام»[١]!!

سادسًا: الإلحاد البراجماتي:

يعد المنهج البراجماتي من آخر المناهج الفلسفية التي ظهرت في الفلسفة الحديثة، واشترك في تأسيس هذا المنهج شخصيات فلسفية عديدة.

ومن أشهرهم: تشارلز بيرس، ووليم جيمس وجون ديوي، وغيرهم، وسيقتصر الحديث على رؤية وليم جيمس؛ لأنه يعد من أقوى وأشهر المؤسسين للمنهج البراجماتي، حتى وصفه بعض المؤرخين بأنه «المنشئ الحقيقي للمذهب البراجماتي»[٢]، وبأنه «أكثر الفلاسفة البراجماتيين الذين أنتجتهم أمريكا شعبيةً»[٣]، ولأنه من أكثر الفلاسفة البراجماتيين الذين اهتموا بتتبع آثار البراجماتية على الأديان[٤]، وذكر عن نفسه أنه اهتم بتطبيق منهجه تطبيقًا خاصًّا على الدين[٥].

وقد ذكر وليم جيمس أن البراجماتية مأخوذة من اللفظة اليونانية «براجما»، وهي تعني مزاولة، أو عملي[٦].

وأما المراد بالبراجماتية في الاصطلاح؛ فهي المنهج الذي يجعل صدق الفكرة مرتبطًا بما ينتج عنها من عمل وسلوك، ويجعل فكرتنا عن أي شيء عبارة عن الفكرة التي نكوِّنها عن الآثار المرتبة على ذلك الشيء[٧].

فالأساس الذي تقوم عليه البراجماتية، هو جعل المعيار في صحة الأفكار ما يترتب عليها من أثر عملي، فأيُّ فكرة إذا ترتب عليها أثر عملي، فهي فكرة

---

(١) المرجع السابق (١٤٩).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٨٦).

(٣) المرجع السابق (٤٨١).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراندرسل (٣/ ٤٧٢)، ووليم جيمس، محمد فهمي زيدان (٩، ١١، ١٣٧)، ووليم جيمس، فتحي الشنيطي (٢٠٣).

(٥) انظر: البراجماتية، وليم جيمس (٦٦).

(٦) انظر: البراجماتية (٦٤).

(٧) انظر: المرجع السابق (٦٥).

صحيحة نافعة، وإذا لم يترتب عليها عمل، فهي خاطئة باطلة؛ فالطريقة البراجماتية هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء آثارها، ونتائجها العملية[١].

والقاعدة الجوهرية في النظرية البراجماتية، هي أنه لا قيمة لأيَّةِ فكرة من الأفكار، أو نظرية من النظريات، إلا إذا تيسَّر لنا تطبيقُها تطبيقًا مباشرًا وعمليًا، ولا تكون ذات معنى إلَّا إذا كانت ذات نتائج عملية، أما إذا لم نستطع تطبيقها عمليًّا، فهي عبارة غير ذات قيمة[٢].

ويلخص وليم جيمس جوهر المنهج البراجماتي فيقول: «إن الأفكار الصحيحة، هي تلك التي يتسنى لنا تمثُّلُها، وندفع بمشروعيتها وصِدقها وصحتها، ونعززها ونوثقها، ونؤيدها ونحققها بأن نُقِيم عليها الدليل، والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها»[٣].

ويوضح خلاصة منهجه في عبارة موجَزة فيقول: «إن الحقيقي ـ في أوجز عبارة ـ ليس سوى النافع المطلوب في سبيل تفكيرنا، تمامًا، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا»[٤].

والطريقة البراجماتية تقوم على المذهب التجريبي الحسي، وتعتمد على أصوله؛ فهي تنطلق من قاعدة المنهج التجريبي الذي يقصر مصادره المعرفية في المدركات الحسية فقط، ولكنها في شكل أكثر تطرفًا؛ لكونها اعتمدت على النتائج العملية، وصيَّرتها معيارًا للحقيقة[٥].

فهي إذن، منهج حسي جزئي، لا يؤمن بالمجردات، ولا بالكليات، ولا بالـمَاورائيات. ويصف وليم جيمس البراجماتية بقوله: «فهي تتفق ـ مثلًا ـ مع مذهب الاسميين في كونها تلجأ دائمًا للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية في ازدرائها للحلول الكلامية، والأسئلة العديمة الجدوى، والتجريدات الميتافيزيقية»[٦].

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٦٤).
(٣) المرجع السابق (٢٣٧)، وانظر: المرجع ذاته (٧٩، ٨٠).
(٤) المرجع السابق (٣٥٣)، وانظر توضيحات أخرى: المرجع ذاته (٢٦٢، ٣٥٢).
(٥) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (٥٨)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٢٧ ـ ٢٩).
(٦) البراجماتية (٧٤).

وقد طبق وليم جيمس منهجه البراجماتي على ميادين كثيرة، وتناول من خلاله قضايا فلسفية مختلفة، والذي يهمنا في هذا السياق، تطبيقاتُها على ميدان القضايا الدينية.

أمَّا ما يتعلق بالوجود الإلٰهي؛ فقد كان موقف وليم جيمس غامضًا ومضطربًا، فلديه أقوال يظهر فيها إيمانه بالوجود الخارجي للإله ويظهر فيها ذمه الإلحاد، ولديه أقوال أخرى تدل على أنه لا يؤمن بالوجود الخارجي للإله، وأن حقيقة الإلٰه عنده مجرد فكرة في أذهان البشر فقط؛ فلذلك اختلف الدارسون كثيرًا في تحديد موقفه، نتيجة لاختلاف تلك الأقوال[١].

وحتى تتَّضح حقيقةُ مذهب وليم جيمس في الوجود الإلٰهي، فإنه لا بد أن نفرِّق بين مقامين؛ **الأول**: مقام الإيمان بوجود الإلٰه، فإن وليم جيمس لا ينكره، بل يدعو إليه ويراه صحيحًا صائبًا، فإذا كان صِدق العبادة مرهونًا بنتائجها العملية في الحياة، فعبادة الله لها أثر كبير على سلوك المؤمنين بالإلٰه، ولو قمنا - كما يقول - بمقابلة سلوك المؤمنين بوجود الله مع سلوك غير المؤمنين، فإنَّا نجد - في الغالب - أن المؤمن مستبشِر متفائل، مليء بالأمل والرجاء، في حين أن الثاني متشائم بائس؛ ولهذا نجد وليم جيمس يقولعلى الأسس البراجماتية: «إذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح»[٢]، ويقول: «إذا تسنَّى لفكرة الله، بصفة خاصة، أن تنجح في أدائها، فكيف يمكن للبراجماتية بأيَّةِ حال من الأحوال، أن تجحد وجود الله؟!»[٣].

وأما المقام الثاني: فهو طبيعة الوجود الإلٰهي، وهل هو وجود خارجي قائم بنفسه مستقل عن الذات الإنسانية؟ فمقالات وليم جيمس المتعلقة بهذا المقام، تميل إلى إنكار أن يكون للإله وجود خارجي مستقلٌّ ومتعالٍ على التصور الإنساني، وتجعل حقيقة الإلٰه مجرَّدَ فرض ذهني افترضه البشر، ولا وجود له مستقل، وفي هذا المعنى يقول: «إن البراجماتية لا تتحرج من اعتبار إلٰه يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص، أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك يبدو أنه

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤٩٨)، والفلسفة والاعتقاد الديني (وليم جيمس نموذجًا)، محمد عبد الحفيظ (٩٥، ١١٨، ١٢٣).

(٢) البراجماتية (٣٤٧).

(٣) المرجع السابق (١٠٦).

المكان المرجح أن نجده فيه»[1]، ويقول: «هناك تصورات خافتة معتمة الصورة؛ بحيث إن قيمتها كلِّها تتمثل في وظيفتها؛ مثل: الله، العلة، الجوهر، النفس؛ فهي لا تزوِّدنا بصورةٍ ما محددة، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهنا الذي نتجهه، وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا»[2].

وفي أثناء حديثه عن أدلة وجود الله يقول: «وليس في وُسعي هنا، أن أخوض في كل البراهين المنطقية لوجود مثل هذا الكائن الأعظم، أكثرَ من أن أقول: إنه ليس فيها برهان واحد ـ على سبيل الحصر ـ يبدو في نظري صحيحًا؛ لذلك يجب عليَّ أن أعالج فكرة العليم الكلي كمجرد فرض فحسب»[3]، ويقول في نصٍّآخرَ له: «إن الله نداؤنا الطبيعي.. وسأسمي ذلك الجزء السامي من الكون إلهًا»[4].

وقد توصَّل عدد من الدارسين، إلى أن وليم جيمس لا يؤمن بوجودٍ للإله، مستقلٍّ عن تصورات الإنسان، وفي بيان هذا يقول محمود زيدان ـ وهو من أعمق الدارسين العرب لفلسفة وليم جيمس ـ: «إن كتابات جيمس، لا تؤدي إلى الحُكم بأن لله وجودًا موضوعيًّا بالمعنى الدقيق»[5]. ويؤكد زكريا إبراهيم المعنى ذاته فيقول: «ولا يتصور جيمس الله على أنه خارج عن العالم، أو متعالٍ عليه، بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون!! أو هو يتحدث عنه كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنة في صميم الأشياء»[6].

وأما موقفه من الدين، والالتزام فيه؛ فإنه لا ينكر ذلك، بل يدعو إليه، ويُثني عليه؛ لأجل ما للدين من آثار حسنة على حياة الإنسان، فهو يجعل الإنسانَ أكثر تفاؤلًا، ويقضي على التشاؤم في الحياة. وفي هذا المعنى يقول في سياق حديثه عن البراجماتية: «وحيث إنها ليست صاحبة مصلحة في أيَّة نتيجة،

---

(١) المرجع السابق (١٠٥).

(٢) بعض مشكلات الفلسفة، وليم جيمس (٥٨).

(٣) البراجماتية (١٧٨).

(٤) وليم جيمس، محمود زيدان (١٧٧).

(٥) وليم جيمس (١٨٠).

(٦) دراسات في الفلسفة المعاصرة (٥٣)، وانظر في تأكيد المعنى ذاته: الفلسفة والاعتقاد الديني (وليم جيمس نموذجًا)، محمد عبد الحفيظ (٦٩، ٧٥، ٧٦، ١١٥، ١٢٢).

اللَّهُمَّ إلا تلك التي تصل إليها عقولنا وخبراتنا معًا، فليس عندها تحيُّزات بِدْئية ضد اللاهوت، فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة؛ فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية»[١].

ويرى أن الإيمان والتدين حق مطلَق لكل شخص، ما دام أنه يرى فيه تحقيقًا لرغباته، ويلمس له أثرًا على سلوكه. وبناء على الأسس البراجماتية، يُقيم وليم جيمس نظرية التفاؤل الديني، على أن الإيمان فرض نافع، له أثر على السلوك الإنساني، فلا بد من إقراره والأخذ به[٢].

ولكنه مع ذلك، يرى الدين عبارة عن إحساس ذاتي، لا يمثل حقيقة موضوعية، وليس صادرًا عن ذات عُليا، مستقلة ومفارقة للكون، يجب طاعتها والأخذ بأوامرها، وإنما هو ناتج عن اللاوعي، ولا يقوم على أسس عقلية، ولا براهينَ يقينية[٣].

ونتيجة لهذه الرؤية، فإنه لا يوجد دين واحد يجب على الناس الأخذ به، وإنما الدين تعددت أشكاله وأصنافه بتعدد الأشخاص المتدينين؛ لأن لكل متدين تجربته الخاصة النافعة له[٤].

وانتقد وليم جيمس الأديان السماوية، وهي عنده اليهودية والنصرانية والإسلام؛ لكونها تقوم على الثنائية، فتصور الله والمخلوقات وجودين متميزًا أحدُهما عن الآخر، وتضيف للإلٰه أوصافًا تجعل منه وجودًا مستقلًّا عن الإنسان، ولكونها تقوم في أساسها على طقوس مفروضة، لا بد للإنسان أن يقوم بها إرضاءً لربه، ويعتقد أن هذه الأديان ستزول، إن لم تكن قد زالت بالفعل، في العصر الحديث المتقدِّم علميًّا[٥].

---

(١) البراجماتية (٩٦٩).

(٢) انظر: الفلسفة والاعتقاد الديني، محمد عبد الحفيظ (٧٩)، ووليم جيمس، محمود زيدان (١٣٩ ـ ١٤١).

(٣) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (١٤٢)، ووليم جيمس، محمد الشنيطي (١٩١ ـ ١٩٩)، ودراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٤٩).

(٤) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (٢٦١)، ودراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم (٤٩).

(٥) انظر: وليم جيمس، محمود زيدان (١٤٣).

ومن خلال التحليل السابق، يظهر بجلاء أن طريقة وليم جيمس يمكن أن تندرج ضمن الإلحاد المتدين، الذي لا يؤمن بوجود الله، ولا بحقائق غيبية موضوعية، ولكنه ـ في الوقت ذاته ـ لا يُعادي الأديان ويدعو إلى التدين، والأخذ به والإبقاء عليه، لا لأنها صحيحة في نفسها، وإنما لأنها مفيدة للإنسان، وموقفه هذا متقارب جدًّا مع موقف فيورباخ، الذي سبق توضيحه.

التيار الثاني

الإلحاد الارتيابي

(المتردد بين الجزم بالنفي أو الإثبات)

مفهوم الإلحاد الارتيابي:

المراد بالإلحاد الشكي «الارتيابي»، الموقف الذي لا يجزم بوجود الله ولا بعدم وجوده، ويلتزم بالتوقف عن إصدار أي موقف جازم، ويجعل كلا الأمرين ـ وجود الله وعدم وجوده ـ محتمَلًا.

ويؤكد كثير من أتباع هذا التيار على أننا عاجزون عن إقامة الأدلة الدالة على وجود الإله، وفي الوقت ذاته، عاجزون عن إقامة الأدلة الدالة على نفيه؛ فقضية الوجود الإلٰهي عندهم، لا تَعدُو أن تكون احتمالًا من الاحتمالات المفروضة في تعليل نشأة الكون وتدبيره.

وأكثر ما يعبر به عن هذا النوع من الإلحاد مصطلح «اللاأَدْرية»، وأول من استعمل هذا المصطلح في التعبير عنهذا النوع من الإلحاد، الفيلسوف الإنجليزي توماس هكسلي في القرن التاسع عشر الميلادي[1].

وينقسم الإلحاد الارتيابي إلى قسمين؛ **الأول: الارتياب الجزئي**، وقد يسمى الارتياب المؤقت، وهو الذي يذهب إلى أن الاستدلال على وجود الله، إثباتًا أو نفيًا، ليس مستحيلًا، وإنما لا توجد أدلة ترجح أحد الاحتمالين عنده في اللحظة الراهنة. **والثاني: الارتياب المنهجي**، وقد يسمى الارتياب المؤبَّد، وهو الذي يذهب إلى أنه يستحيل إقامة الدليل على إثبات وجود الله. وهذا النوع

---

(١) انظر: وهْم الإله، ريتشارد دوكينز (٥٠).

منقسم إلى نوعين؛ لأنه إما أن يحكم بالاستحالة؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى المعرفة اليقينية، وإما أن يحكم بالاستحالة؛ لأن وجود الله ليس مما يندرج ضمن الأمور التي يمكن التحقق منها تجريبيًّا.

والارتياب في وجود الله، ليس على درجة واحدة، وإنما هو متفاوت على درجات متعددة؛ فبعض الشُّكَّاك قد تكون أطراف الاحتمال عنده متساوية فيما بينها في القوة نفيًا وإثباتًا، وبعضهم قد يكون احتمال الإثباتأقوى وأرجح عنده من احتمال النفي، وبعضهم قد يكون احتمال النفي أرجح عنده من احتمال الإثبات.

وقد اشتركت في تأسيس الإلحاد الارتيابي مدارس متعددة، وتيارات فلسفية وعلمية مختلفة، وشخصيات متنوعة المشارب والمآخذ. وليس من غرض البحث رصد كل التشكلات المندرجة ضمن دائرة هذا النوع من الإلحاد، **ويمكن أن نُجمل أهمَّها فيما يلي:**

١ - بيير بايل:

بعد أن انتشى المذهب الشكي البيروني آخرَ القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، على يد مونتابي، ظهرت شخصيات عديدة تتبنى هذا النوع من الشك، ومن أشهر تلك الشخصيات الفيلسوف بيير بايل، وهو الخليفة الفعلي لمونتابي، ويعد من أقوى من قام بالنقد التاريخي للكتاب المقدس في القرن السابع عشر، وذلك في كتابه «القاموس التاريخي والنقدي»، وقد كان هذا الكتاب الأكثر تأثيرًا على الكُتَّاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر[١]، ووُصف بأنه «كان منبعًا لا يَنضُب من الدروع التي يتسلح بها أعداء الكنيسة ضدها»[٢].

وقد تبنى المنهج الشكي وجعله منهجًا له في الحياة، ووقف من الأدلة التي أقامها توماس الإكويني وغيرُه من المؤمنين على إثبات وجود الله، موقفَ المخالف، وأثار حولها الشكوك والاعتراضات، وانتهى إلى أنه «ينبغي أن يبقى الإنسان على تعليقه الشاكّ للحكم فيما يتعلق بالبرهنة على وجود الله، وكذلك

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، فريدريك (٥/ ٢٦).

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ٧).

فيما يتعلق بعلاقته بوصفه خالقًا ومدبِّرًا للكون»[1].

وبناءً على المنهج الشكي، أنكر المعرفة الفطرية بوجود الخالق، واعتمد اعتمادًا كبيرًا على معطيات الرحلات الاستكشافية، التي نُقلت عن بعض الشعوب البدائية بأنها لا تعرف شيئًا عن الإله، فتوصل إلى أن «حقيقة وجود الله، لا هي واضحة وضوحًا مباشرًا، ولا هي قابلة للإثبات»[2].

ولم يكن هدف بيير بايل تأييد الموقف الجازم بإنكار وجود الله، وإنما كان هدفه السلبي تقويض أي دفاع فلسفي، أو لاهوتي عن الإيمان بوجود الإله، أو بصحة الأديان، وكان يسعى إلى إقامة أخلاق علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية، وعن الوحي مطلقًا[3].

وأكد على أنه يمكن أن يقوم مجتمع ملحد، ويكون متمسكًا بالأخلاق والمبادئ، وانتقد قول أهل الإيمان النافي لإمكان وجود ذلك[4].

ويلخص جيمس كولينز أهم الإسهامات الشكِّية التي قام بها بايل حول وجود الإله، فيقول: «ويبدو إسهام بايل في نزاع القرن الثامن عشر عن الإله حول ثلاث نقاط أساسية: لا يمكن، ولا ينبغي أن يكون للإيمان الديني بالإله دفاع عقلي، سواءٌ كان فلسفيًّا أو لاهوتيًّا. لا يستطيع العقل الإنساني أن يُقيم برهانًا ميتافيزيقيًّا على وجود الإله. والطبيعة والعناية الإلهية والأخلاقية مؤسسة تأسيسًا مستقلًّا في النور الطبيعي للفَهم العلمي، ولا تحتاج إلى اعتماد من الدين، أو مذهب الألوهية النظري»[5].

ورغم تبني بايل للمذهب الشكِّي، وتطبيقِه الصارم له على القضايا الإلهية، إلا أنه يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية، الواضحة وضوحًا مباشرًا، وهي القضايا المشتركة والمبادئ الأولى، ومن الأمثلة التي يُورِدها بايل: القول بأن الكل أكبر من الجزء ونحوه من المبادئ، وهذا تناقض منهجي بيِّن في منهجه[6].

---

(١) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٨٩).
(٢) المرجع السابق (١٩١).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٩١).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٩٢).
(٥) المرجع السابق (١٩٤).
(٦) انظر: المرجع السابق (١٨٩ ـ ١٩٠).

٢ ـ ومن أشهر الملاحدة الشُّكَّاك: ديفيد هيوم:

فهو يعد من أبرز مَن تبنَّى المنهج الارتيابي، ومن أقوى الفلاسفة المنظِّرين له، وقد نشأ في أول حياته نشأةً دينية على المذهب الكالفيني، ثم ارتحل عنه وتحول إلى مذهب التشكيك والارتياب، وكان أحد أهم أسباب هذا التحول، قراءتُه لكتاب كلارك «برهان على وجود الله وصفاته»، الذي قصد فيه مؤلفه إقامة الأدلة على وجود الله، والكشف عن البراهين العقلية لذلك، ولكن، نتيجة لضعفه وعدم تماسكه، تشكَّك هيوم في دينه[١].

وعُني هيوم بالقضايا الدينية كثيرًا، وأَوْلاها اهتمامًا بالغًا. وألف في شأنها كتابين؛ أحدهما: «التاريخ الطبيعي للدين»، وتناول فيه تاريخ الأديان لدى البشرية، ورصد تطوراتها، وكشف عن طبيعتها، وأكد فيه على أن الأصل في الدين عند الإنسان الشرك وليس التوحيد!! وأن الأديان التوحيدية كانت سببًا للتعصب، وعدم التسامح.

والكتاب الآخر: «محاورات في الدين الطبيعي»، ويعدُّ هذا الكتاب من أنضج كتب هيوم وأتقنها[٢]؛ لأنه ظلَّ سنوات كثيرة يضيف إليه ويعدل فيه، ولم يُنشر إلا بعد موته، وهو عبارة عن حوار مطوَّل بين ثلاث شخصيات رمزية، ذوي نزعات مختلفة، وهم: كليانش، ويمثل الاتجاه العقلي، الذي يركن إلى العقل، ويؤمن بقدرته على الوصول إلى الحق. وفيلون، ويمثل الاتجاه الشكِّي، الذي لا يريد الإيمان بالدين ولا بالعقل، وإنما يقف عند الشك والارتياب. وديمان، ويمثل رجل اللاهوت، الذي يتصف بالجمود وعدم المرونة، ويرفض أن يُخضع موضوع الدين لأي تحليل ونقد.

وقد كتبه هيوم بدرجة عالية من التجرد، إلى درجة أن الباحثين اختلفوا في تحديد الشخصية التي تمثل رأي هيوم؛ فمنهم من يقول: إنها شخصية فيلون. ومنهم من يقول: إنها شخصية كلياش، ومنهم من يقول: إن كلًّا من فيلون وكليانش، يمثل رأي هيوم باعتباره تنازعه النزعتان[٣]، ويبدو أن الأقرب أن

---

(١) انظر: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، عثمان الخشت (٧).

(٢) انظر: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، محمد فتحي الشنيطي (١٨).

(٣) انظر: محاورات في الدين الطبيعي ـ المقدمة (٦)، وديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (١٦٤)، =

شخصية فيلون هي التي تمثل رأي هيوم؛ لكون ذلك هو المنسجم مع أصوله الفلسفية والمعرفية؛ ولأن هيوم كثيرًا ما يصف نفسه بأنه شاكٌّ[1].

ويعدُّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي باتت معتمَدة لدى الاتجاه الإلحادي، وما طُرح فيه من اعتراضات، أضحى متداوَلًا بشكل كبير بينهم.

ومن خلال مسلكه التجريبي الشكي، شكك هيوم في كل الأدلة الدالة على وجود الله، وحكم عليها بالإبطال؛ لأنها قائمة ـ في نظره ـ على فكرة العِلِّية، واستقلال الوجود الإلٰهي عمَّا يقوم في أذهاننا عنه. فبعد أن قرر هيوم أن كل استدلالات الواقع مبنية على التعليل، وأن كل العلل مبنية على التتابع بين الحوادث الحسية، وأكد أننا لا نعلم عن العلة شيئًا إلا أنها الحادثة السابقة على الحادثة اللاحقة، وأننا في العادة إنما نستدل من وجود الساعة على وجود الصانع؛ لأننا رأينا الصانع وهو يصنِّف الساعة ويؤلف بين مكوناتها، ونحن كذلك نستدل من وجود المنزل على وجود البَنَّاء؛ لأننا رأينا في العادة كيف يقوم البَنَّاءُ بجمع مواد البناء وتركيبها وتنسيقها، ولكننا في حالة وجود الكون، لا نملك تلك المعطيات الحسية، فلا ندري شيئًا عن مكونات الكون الأولى، ولم نرَ كيف بُني الكون وتكوَّن، ولا كيف صِيغت موادُّه؛ فلا يحقُّ لنا أن نستدل بنظامه على وجود الخالق!! ولا يحق لنا أن نَقيس نظامه على نظام المنزل والساعة؛ لكوننا لم نرَ سبب وجود الله، ولا طريقة صناعته له!!

ولهذا، يقول هيوم على لسان فيلون مخاطبًا كليانش، الذي يستدل بتنظيم الكون على وجود الله: «هل يمكنك أن تدَّعي إظهار أيِّ تشابهٍ كهذا، بين بناء المنزل وتكوُّن العالم؟! هل حَدَث لك أن رأيت في الطبيعة حالة تُشبه أول ترتب للعناصر؟! هل حدث أن صِيغت العوالم تحت بصرك؟! وهل أتيح لك أن تلاحظ تقدُّم الظاهرة بأَسْره من أول تبدٍّ للنظام إلى تمامه النهائي»[2].

= وتاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/ ٣٨٩)، ودراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، محمد عبد الحفيظ (٧٩).

(١) انظر: شخصيات ومذاهب فلسفية، عثمان أمين (١٣١).

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، هيوم (٤٥ ـ ٤٨)، وانظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٨)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (١٧٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، فردريك كوبلستون (٥/ ٣٨٧ ـ ٣٩١).

وأما موقفه من الأديان؛ فنتيجة لمنهجه الشكي، فقد كان خَصمًا لدودًا لها، فهو يرى أن الأديان لم تنشأ عند الإنسان نتيجة تأمل فلسفي، أو ضرورة عقلية، وإنما نشأت نتيجة خيالات وأوهام، اعتقدها الإنسان البدائي في الأرواح غير المرئية؛ كي تلبِّيَ له حاجاته، وافترض أن هذه الأرواح أكثر أهمية من الأخرى، فتعددت الآلهة لدى البشرية؛ لتعدد مهامها، ولأجل هذا ادعى أن الأصل في الديانة الشرك والتعدد، وليس التوحيد(١).

وهو يرى أن الأديان منبع للخرافة، وسبب الشرور، ويقول على لسان فيلون: «وإذا ذُكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية، لَأيقنَّا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليس هناك حِقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد، أو أكثر رفاهية من تلك الحقبة التي لم يكن فيها اعتبارٌ ما لهذه الروح الدينية، أو لم يسمع عنها فيها»(٢).

وأما الوحي والنبوة؛ فقد بادر إلى إنكارها، وأعلن الحرب ضدها، وأثار حولها الشكوك والارتياب، وكتب عن موضوع المعجزات رسالة خاصة كانت بعنوان «مقالة في المعجزات»، أنكر فيها كل المعجزات المنسوبة إلى الأنبياء، وبيَّـن أن الإقرار بوقوع المعجزات، إنما هو إيمان لا يقوم على أساس صحيح يمكن الوثوق فيه؛ **أما أولًا**: فلأن التجربة قد دلَّت على أن الكون يسير في نظام تتابعي معين، وتصديق العقل باستمرار هذا النظام، أسهل وأقرب من تصديقه بكسره واختلاله. **وأما ثانيًا**: فلأنه ليس هناك معجزة واحدة، مما يروى، قد شهدها عدد كافٍ من الشهود، الذين تطمئن إلى رجاحة عقولهم وارتفاع منزلتهم؛ من التربية، والتعلم، ووعيهم المنافي للغفلة. وأما ثالثًا: فلأن من طبيعة الإنسان أن يميل إلى الأمور العجيبة والمدهشة، ويُغريه ذلك بالإسراع إلى تصديقها والقَبول لها(٣).

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٣)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٧٨).

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، هيوم (١٤٩).

(٣) انظر: ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود (١٦٦ ـ ١٧٠)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢١٧)، ومدخل إلى الفلسفة، هرمان راندال (١٩٢)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (١١٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٢٦ ـ ١٢٨).

ومع ذلك، فهيوم لا ينكر إمكان المعجزات؛ لأن إمكان وقوعها نتيجة طبيعية لمذهبه الذي ينكر ضرورة التتابع السببي بين الأشياء والحوادث، فما دامت الأشياء لا تتتابع في نظام معين، فمن الجائز أن يحدث في الطبيعة أي شيء من الخوارق(١).

وقد سخر هيوم من الكتب المؤلّفة في القضايا الدينية، وقال عنها كلمة مشهورة متداولة، وهي: «إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت، أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلًا، وتساءلنا: هل يتضمن أيَّ تعليلات تجريبية حول الكم والعدد؟ كلَّا، هل يتضمن تعليلات تجريبية حول وقائع ووجود؟ كلَّا. إذن ارْمِه في النار؛ لأنه لا يمكن أن يتضمن سوى سفسطات وأوهام!»(٢).

٣ ـ وممن تبنَّى المذهب الارتيابي الشكي: العالم البيولوجي المشهور داروين:

ومذهبه في الموقف من الدين يكتنفه شيء من الغموض، وقد اختلفت الآراء في تحديده كثيرًا، فمن الباحثين مَن ذهب إلى أنه كان ملحدًا لاأدريًّا، ومنهم من ذهب إلى أنه كان ربوبيًّا؛ مؤمنًا بوجود الإلٰه ومنكرًا للأديان ولتدخل الله في تدبير الكون. واختار عدد من الدارسين التفصيل في حاله، وأكدوا على أنه مرَّ بمراحلَ متعددة؛ فقد كان في أول أمره متديِّنًا بالمسيحية، ثم تحول إلى الدين الربوبي، وكان هذا هو مذهبه حين ألَّف كتابه «أصل الأنواع»، وظهر عنده في هذه المرحلة، الاعتماد على قضية الشر في إنكار تدبير الله للكون، وإنكار المعجزات، ثم تطور به الحال حتى بلغ مرحلة الإلحاد الشكي(٣).

وقد أجاب على من يتهمونه بالإلحاد والجزم بإنكار وجود الله بقوله: «إني متردِّد، ولكني في أقصى خطرات هذا التردد، ولم أكن قطُّ ملحدًا بالمعنى الذي يُفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار الله، وأحسب أن وصف اللاأَدْري يَصدق عليَّ في أكثر الأوقات لا في جميعها، كلما تقدمت الأيام)(٤)، وحين سأله طالب هولندي

---

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود (٢٤٥).

(٢) مبحث في الفاهمة البشرية، هيوم (٢٢١)، وانظر أيضًا: تكوين العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤١٨)، وتاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ٣١٨).

(٣) انظر: داروين، مايكل رويس (٢٧٥ ـ ٢٧٨)، وكتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٠١ ـ ٣٠٢)، والفكر المادي الحديث، محمود عثمان (١٣٨ ـ ١٤٠)، وعقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس العقاد (٥٦ ـ ٦٠)، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٤).

(٤) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٤).

عن إيمانه بالله، كتب إليه سنة (١٨٧٣م) يقول: «إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب، وفيه نفوسنا الشاعرة، قائمًا على مجرد المصادفة، هي ـ في نظري ـ أقوى البراهين على وجود الخالق، ولكنني لم أستطع قطُّ أن أقرر قيمة هذا البرهان»[١].

وبعد دراسته المطولة لحياة داروين، يقول مايكل روس: «ولم يكن داروين يشعر بأنه ملحد أبدًا في حياته، ولم يَدْعُ إلى الإلحاد، وقد أصبح فيما بعد من اللاأدريين، نَزَّاعًا إلى الشك»[٢]، وأكد على أن داروين كان متأثرًا بمذهب هيوم الشكي بشكل كبير جدًّا، وأنه كان يسير على خطاه في توضيح أفكاره[٣].

وأما موقف داروين من الأديان، فإنه يرى الدين ظاهرة طبيعية، حدثت في حياة الناس عن طريق التطور، وأنه حدث في حياة الإنسان عن طريق الصدفة، ولا يقوم على أي أساس عقلي أو برهاني، ويؤكد على أننا لا نملك أدلة تُثبت أن كل المجتمعات الـمُوغِلة في القِدَم، كانت تعتقد بوجود الخالق[٤].

وبعد إظهار داروين لنظريته، ونشرِه لها، تبنَّى منهجه ورؤيته عدد كبير الفلاسفة في زمنه، وسعَوا في نشرها وتدعيمها؛ ومن أشهرهم:

أ ـ الفيلسوف الإنجليزي «سبنسر» (١٩٠٣م):

وهو عالم اجتماع ونفس، وكان معاصرًا وصديقًا لداروين، وتبنَّى نظرية التطور وتحمَّس لها كثيرًا، حتى لقَّبه بعض الدارسين بـ(نبي التطور)[٥]، وقد وسَّع مجال نظرية التطور فصيَّرها شاملةً لكل الظواهر الطبيعية بعد أن كانت مقتصرةً على عالم الأحياء، وأنشأ الفلسفة التركيبية، وتناول من خلالها العلوم البيولوجية والاجتماعية وغيرها، من منظور مبدأ التطور[٦].

وقد كان لاأدريًّا في منهجه المعرفي، ويرى أننا لا نُدرك إلا ظواهر

---

(١) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس العقاد (٥٦).
(٢) داروين (٢٧٥ ـ ٢٧٦).
(٣) المرجع السابق (٣٠٦ ـ ٣٠٨).
(٤) المرجع السابق (٣٠٧ ـ ٣٠٩).
(٥) انظر: عصر الأيديولوجية، هنري أيكن (١٩٧).
(٦) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي (٤٣٦)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٢٤٧)، والموسوعة الفسفية، لجنة من علماء السوفيات (٢٤٢).

الأشياء، كما قرر هيوم وكانط من قبلُ؛ ولهذا شنَّ هجومًا عنيفًا على الأديان وأتباعها، وفي الوقت نفسه، انتقد الاتجاه الملحد الجازم بعدم وجود الله، باعتبار أن كلًّا منهما يبني موقفه على التأكيد المخالِف للمنهج الشكي، وأكد على أننا لا نستطيع أن نثبت وجود الله، ولا أن نؤكد نفي وجوده[١].

ب ـ توماس هكسلي (ت١٨٩٥م):

وهو عالم في البيولوجيا، وكان صديقًا حميمًا لداروين وتابعًا له، ولم يكن في أول أمره مقتنعًا بنظرية التطور، ولكنه غيَّـر رأيه بعد أن نشر داروين كتابه «أصل الأنواع»، فأصبح من أكبر المتحمسين لها، حتى وُصف بأنه «كلب داروين»؛ لشدة تحمسه في الدفاع عن نظرية التطور. ووصف بأنه «من أشهر القائلين بنظرية التطور، وأكثرهم ضجيجًا ومهاترة»[٢]. ووصف بأنه «النصير العظيم لآراء داروين»[٣].

وقد صرَّح بأنه من أتباع هيوم في منهجه الشكي، وكان في أول حياته مؤمنًا بالمسيحية وبوجود الله، ثم غيَّـر رأيه بعد ذلك، واستقر على الإلحاد الشكي، وأنكر على المؤمنين والملحدين على حدٍّ سواء، باعتبار أنهم خالفوا المنهج الشكي[٤].

٤ ـ برتراند رسل (١٩٧٠م):

لا يعدُّ برتراند رسل داخلًا ضمن المرحلة التاريخية التي يقصد البحث إلى دراستها، ولكنه أضيف إليها؛ لقُرب عهده من الفكر الحديث، ولأهمية آرائه الإلحادية الشكِّية، فهو يعد من أعظم الفلاسفة الارتيابيين، الذين طبقت شهرتهم الآفاق الغربية؛ فهو ـ كما يقول بعض الدارسين ـ: «منذ أن نشأ، وهو يحتل نقطة مركزية من الاهتمام والبحث الفلسفي الإنجليزي، فهو في الفلسفة الإنجليزية أكثر الشخصيات قوميةً وبروزًا ودلالة، كما أنه أكثر إثارة للمشكلات والجدل،

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي (٤٣٩، ٤٥٥)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٢٤٧)، والموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٥٠٦).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديث، وليم كلي (٣٦٤).

(٣) معالم تاريخ الإنسانية، ويلز (١٣١٤).

(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٦٠).

وهو المثل الرئيسي للفكر في الأعوام الثلاثة الأخيرة، وأقوى متحدث باسم الروح الفلسفية في العالم الناطق بالإنجليزية في الوقت الحاضر. . . فهو المفكر الإنجليزي الوحيد في هذا العصر، الذي أحرز شهرة دولية، وهو الوحيد الذي أصبح اسمه معروفًا في جميع البلدان»(١).

ولأن اعتراضاته الشكية باتت معتمدة ومنتشرة لدى التيارات الإلحادية بشكل كبير جدًّا، فبعد أن نشر مقاله «عبادة الإنسان الحر»، ظلَّت آراؤه عن الدين من أكثر ما يشار إليه في أدبيات القرن العشرين(٢).

وقد اهتم بالقضايا الدينية اهتمامًا كبيرًا، وحرَص على إظهاره مناقضته لها في مناسبات كثيرة، وكتابات متعددة، وأطلق على نفسه أنه «لاأدريٌّ»(٣)، فقال: «أنا لا أظن أن وجود الإله المسيحي أكثر احتمالًا من وجود آلهة الأولمب ـ آلهة اليونان ـ أو النرويجية»(٤).

وذكر عن نفسه أنه كان متدينًا عميقَ التدين، ثم أخذ يبحث في ثلاث قضايا، وهي: الله، والخلود، وحرية الإرادة. وتوصل إلى أنه «ليس هناك أي سبب للاعتقاد في هذه الأموز الثلاثة»(٥). وفي حديثه عن تطوره الفكري، يقول: «وأما فيما يختص بالدين؛ فقد انتهى بي الأمر إلى أن كفرت أولًا بحرية الإرادة، ثم بخلود الرُّوح، وأخيرًا بالله»(٦)!!

وفي خصوص الإيمان بوجود الخالق يقول: «وأما بخصوص الله؛ فكان هناك العديد من الحجج التي قدمت لإثبات وجوده، وأنا أعتقد أنها جميعًا مجردة من أيَّة قيمة، وأن لا أحد كان سيقبل بها لولا الحاجة إليها، من أجل الإيمان بالخلاصة المحددة»(٧).

وذكر مثالًا يؤكد به ارتيابه في وجود الله، فقال: «ولنأخذ مثلًا آخر: لا

---

(١) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، رودلف متس (٢/ ١٦٣).
(٢) مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل (٣٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (٥١).
(٤) حوارات مع برتراند رسل (٢٥).
(٥) المرجع السابق (٢٣).
(٦) فلسفتي كيف تطورت (٣).
(٧) حوارات مع برتراندرسل (٢٤).

يستطيع أحد إثبات أنه لا يوجد بين الأرض والمريخ إبريق شاي من الصيني يدور في مدار بيضاوي، ولكن لا أحد يعتقد أن ذلك مرجَّح بدرجة تكفي لأخذه في الاعتبار علميًّا، أعتقد أن الإلٰه المسيحي هو بالدرجة نفسها غيرُ مرجَّح»[(١)].

وفي عام (١٩٢٧م)، ألقى محاضرة بعنوان: «لماذا لست مسيحيًّا؟!»، كشف فيها عن الأسباب التي جعلته لا يؤمن بوجود الخالق، وتتبَّع فيها الأدلة التي أقامها المؤمنون على إثبات وجود الله، وأقام حولها الاعتراضات والشكوك.

وذكر من حجج المؤمنين برهان المسبِّب الأول، الذي يقوم على أنه لا بد من وجود سبب لكل شيء، واعترض عليه بأن هذه الحجة تجعلنا في آخر المطاف نقول: إن وجود الله لا بد له من سبب، وهذا متناقض مع معتقد أهل الأديان[(٢)]، وعَرَض دليل النظام، الذي يقوم على أن الكون يعيش حالة من الانتظام والدِّقة، ولا بد من وجود منظِّم له، واعترض عليه بأنه لا نظام في الكون، وأن ما نسميه نظامًا، هو في الحقيقة مجرد مواصفات بشرية لا غيرُ[(٣)].

وهكذا فعل مع باقي البراهين والحجج، التي استدل بها المؤمنون على وجود الله، وأثار حولها اعتراضاتٍ من جنسِ ما سبق إيضاحه، وأضحت تلك الاعتراضات مُعتمَدَة لدى مَن جاء بعده من الملاحدة.

ويرى برتراند رسل، أن الأديان لا تقوم على أساس موضوعي أو عقلي، وإنما أساسها جانب نفسي وهمي؛ فالأديان ـ عنده ـ تعتمد بشكل أساسي على الخوف من الطبيعة، وعلى الرغبة في أن يجد المرء أخًا له أكبرَ منه، يساعده على الصعوبات، ويقف إلى جانبه في المعارك ضد الطبيعة؛ فاخترع الإنسانُ الإلٰه والأديان ليقوم بهذه المهمة، ثم أكد على أن العلم يساعدنا في تخطِّي الخوف المسيطِر على البشر بقوة، ويعلمنا كيف لا نتعلق بمساعدة موهومة في السماء[(٤)]،

---

(١) مختارات من أفضل ما كتب برتراندرسل (٥١)، والكتاب قدم له براتراند رسل ذاته.

(٢) انظر: مجلة أنا أفكر، العدد (٧) (ص٢١)، وانظر: مختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٨).

(٣) انظر: أفضل ما كتبه برتراند رسل (٤٠).

(٤) انظر: حوارات مع برتراندرسل (٢٧)، ولماذا لست مسيحيًّا ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ، العدد (٧) (ص٢٧)، ومختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٣، ٤٥).

ويعرِّف الاعتقاد، فيقول: «العقيدة: اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل»[1].

واستمر في نقده للأديان، وادَّعى أنها مُضِرَّةٌ بالحياة الإنسانية وبالأخلاق، ومعطِّلة للتقدم والرقي، فقال: «أعتقد أن جُلَّ وجوه تجسُّد ـ الدين ـ عبر التاريخ، كانت مضرة» وبعد أن اعترف ببعض فوائد الدين، قال: «لكن نتائجه ـ في أغلبها ـ كانت سلبية... وفي الجملة، أعتقد أن الدين قد تسبب في كثير من المضار»[2].

وجعل الإحساس بالحاجة إلى الدين جُبنًا وخوفًا من الإنسان، فقال: «إن الناس الذين يشعرون أنهم يجب أن تكون لهم عقيدة أو دين لكي يواجهوا الحياة، إنما يُظهرون نوعًا من الجبن، الذي يعدُّ، في أي مجال آخر، مَدعاةً للازدراء!»[3].

ونتيجة لمنهجه الارتيابي، ومادِّيَّته، أنكر خلود النفس فقال: «أعرف أن الجسم سيتفكَّك ويَنحلُّ، ولا أرى مِن موجب على الإطلاق للاعتقاد بأن الروح ستستمر عندما يكون الجسم قد تفكك وانحل»[4].

---

(١) مختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٦).

(٢) حوارات مع برتراندرسل (٢٦)، وانظر: لماذا لست ملحدًا؟! ـ ضمن مجلة أنا أفكر ـ العدد (٧) (ص٢٧)، ومختارات من أفضل ما كتبه برتراندرسل (٣٤، ٣٦، ٥٠).

(٣) أفضل ما كتبه برتراندرسل (٥٠)، وانظر: حوارات مع برتراندرسل (٣٠).

(٤) حوارات مع برتراندرسل (٣٣).

التيار الثالث

الدين الربوبي

(الدين الطبيعي)

مفهوم الدين الربوبي وألقابه:

اختلفت المقالات التي قيلت في بيان مفهوم الدين الربوبي، وتنوعت صياغاتها؛ فقد قيل في تعريفه: أنه «الاعتقاد بأن هناك إلهًا كائنًا أسمى، خيِّرًا حكيمًا، قد خلق العالم، لكنه لم يعد يتدخل فيه»[1]. وقيل فيه: «الاعتقاد بوجود إلٰه كَسَبَبٍ أوَّلي لا شخصي للعالم، والعالَم ـ من وجهة نظر الربوبية ـ قد تُرك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خُلق»[2].

وفي «دليل أكسفورد للفلسفة»، عُرف الدين الربوبي بأنه: «الاعتقاد الفلسفي في إلٰهٍ يثبت بالعقل والشواهد ـ خصوصًا البرهان الغائي ـ دون قبول المعلومات الخاصة التي تفترض أنه أوحى بها في الإنجيل، أو القرآن مثلًا، ومن ثَم فإن الربوبية تشتمل على الاعتقاد في خالق أسَّس العالم وعملياته، لكنه لا يستجيب لعبادة البشر، أو حاجاتهم»[3].

وقيل في تعريفه: «وجهة النظر التي تقول بوجود إلٰه غير شخصي، ليس كإله الديانات الكتابية، كسبب أولي للعالم، ويعتقد الربوبي أن الله خلق العالم وتركه يعمل وفق قوانينه دون تدخل منه»[4].

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة (٤٢٣).

(٢) الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٢٧).

(٣) دليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ١٤٠٤).

(٤) المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (٣١٣).

وكل ما ذُكر من مقالات في بيان مفهوم الدين الربوبي، متقارِبٌ في معناه ولفظه، ويمكن أن يُصاغ من مجموعها تعريف شامل واضح؛ فيقال: الدين الربوبي، هو الاتجاه الذي يؤمن بوجود الخالق، ويُقِرُّ بخلقه للكون، ولكنه ينكر الوحي والنبوات والأديان، ويعتمد على مجرد العقل في تأسيس علاقته مع الله، ويعتقد أن الله لا يتدخل في الكون بعد أن خلقه أول مرة.

وقد أُطلقت على ذلك الاتجاه ألقاب عديدة غير الدين الربوبي؛ **فمن ألقابه**: **مذهب التأليه الطبيعي**؛ وقد أشار لالاند، وغيره، إلى أن مصطلح التأليه الطبيعي، استُعمل بمعانٍ عديدة، وأطلق إطلاقات مختلفة، ولكنه أشار إلى أنه يقصد به عند طائفة: «مذهب الفلاسفة الذين لا يُسلِمون إلا بوجود الله، وبخلود النفس وشرعه الواجب، رافضين العقائد المذهبية المنزَّلة، وحتى مبدأ المرجعية في الشأن الديني»[1].

ومن ألقابه: **التأليه**؛ من غير إضافة إلى لفظٍ آخر؛ «فقد استُخدمت كلمة «المؤلهة» لأول مرة في القرن السادس عشر، واستخدمت لتُطلَق على مجموعة من الكتاب ينتمون - في الغالب - إلى الجزء الأخير من القرن السابع عشر، والجزء الأول من القرن الثامن عشر، الذين رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة والأسرار الموحَى بها»[2].

ومن ألقابه: **الدين الطبيعي**؛ وهو إطلاقٌ ظهر في القرن الثامن عشر، وكان يقصد به الاعتقاد بوجود الخالق، وخيريته، وإلزامية فعل الخير من جهة العقل والضمير، مع عدم التسليم بالوحي والنبوات المنزَّلة[3].

وإنما استعمل مصطلح «الطبيعي»؛ لأن أتباع هذا الاتجاه، يدَّعون أن تصورهم عن الإله، وعن العلاقة به، هو المتطابِق مع الطبيعة والعقل، ولأن

---

(١) موسوعة الفلسفة، لالاند (١/ ٢٥٨)، وانظر أيضًا: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٢٣١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٣٧٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (١٦٤)، والفكر الأوروبي الحديث - القرن الثامن عشر -، فرانكلين باومر (٦٤).

(٢) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ٢١٣).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (٣/ ١٢٠٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٥٧٢)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٣٣٣)، والمعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني (١٢٤).

دينهم يعتمد على قوانين الطبيعة وليس على أمرٍ خارجٍ عنها[1].

ولكن هذا المصطلح ـ أعني الدين الطبيعي ـ قد يُطلق عند بعض الفلاسفة بمعنًى آخرَ، فقد أطلقه هيجل بمعنى الدين البدائي، المختلط بخواصِّ الطبيعة[2].

ولقَّبه جان جاك روسو بدين الفطرة، وهو في مقصوده، عبارة عن عبادة الله بحسب ما يُمليه ضمير الإنسان ومشاعره، من غير اعتماد على أي دين يزعم أنه موحى به من عند الله[3].

ويلقِّبه بعض الباحثين بالدين العقلي، أو التأليه العقلي؛ باعتبار أنه مع إقراره بوجود الخالق ولزوم التعبد له، لا يعتمد إلا على العقل الإنساني في بناء التدين، والعلاقة مع الله[4].

ومن خلال التفصيل السابق، يتضح أن هذا الاتجاه يعدُّ وسطًا بين أهل الأديان المنزَّلة وبين أهل الإلحاد، فهو يشترك مع أهل الأديان في الإقرار بوجود الله وفي لزوم التعبُّد له، وفي الدفاع عن الوجود الإلٰهي ضد مُنكِرِيه، ويشترك مع أهل الإلحاد في إنكار النبوَّات، ويقف معهم في الهجوم على أهل الأديان المنزَّلة، ويَكِيل لهم التُّهَم في إيمانهم بالوحي والنبوة.

نشأة الدين الربوبي وتطوره:

وُجدت تشكُّلات، منذ عصور قديمة جدًّا، للفكرة الأساسية التي يقوم عليها الدين الربوبي ـ الإقرار بوجود الخالق وإنكار النبوات ـ؛ فقد ذكر كثير من مؤرخي المقالات أن البراهمة ـ وهي فرقة من الفرق الهندية القديمة ـ كانوا يُقِرُّون بوجود الخالق، ولكنهم يَنفُون النبوات، ويدَّعون أن العقل يكفيهم في تأسيس علاقتهم مع الله. ومما استدلوا به: أن العقل يدل على وجود الله الحكيم، والحكيم لا يَتعبَّدُ خلقَه إلا بما تدل عليه عقولهم، وهي كافية في

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٧)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٢١)، وإمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي (٧٧).

(٢) مدخل إلى فلسفة الدين، محمد عثمان الخشت (٨٥).

(٣) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٨٩).

(٤) انظر: مبادئ الفلسفة، ا. س. رابوبرت (٢٠٠)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٣٣).

الدلالة على الحقائق التي يحبها الإلٰه[1].

وكذلك وُجد في العالم الإسلامي من يتبنى فكرة الدين الربوبي، ومن أشهر من كان يمثل هذا الاتجاه: الفيلسوف الطبيب، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي؛ فقد ألَّف رسالة ينتقد فيها النبوات، ويقيم الأدلة على أن اختصاص الوحي بأشخاص دون غيرهم، لا يستقيم مع الحكمة[2].

وممن كان يمثل هذا الاتجاه في التاريخ الإسلامي: أحمد بن يحيى ابن الراوندي؛ فقد وضع مؤلفات عديدة؛ ككتاب «الدامغ» و«الزمرد»، وغيرهما؛ قصد فيها إلى إبطال النبوة، وبيان مناقضتها للعقل في نظره[3].

وأما أول تشكُّل لهذا الاتجاه في الفكر الغربي الحديث، فقد اختلف فيه الباحثون؛ فمنهم من يرجع ذلك إلى القرن السادس عشر، ولكن أكثرهم يرجعه إلى القرن السابع عشر، وكان ذلك على يد لورد هيربرت تشيربري (١٦٤٨م)، باعتبار أنه أول من لخص مبادئ هذا الاتجاه[4].

وكان لقيام هذا الاتجاه في القرن السابع عشر أسباب خاصة، وذلك أنه بعد أن اكتشف الناس ضخامة الانحرافات العقدية عند الكنيسة، وسعة المناقضة في كثير منها للعقل والعلم، وبعد أن قامت دراسات موسعة ومعمقة، أَجْلت ما في الكتاب المقدس من تناقضات وانقطاع تاريخي بيِّـن، وظهرت دراسات أخرى أوضحت ما في الأخلاق الكَنَسية من فساد، وما احتوته من أضرار، بعد ذلك كلِّه أخذت تتشكَّل عند قطاع كبير من المفكرين، ضرورة التمرد على هذه المنظومة، وإعلان الانفصال عنها، بل والهجوم عليها، وتخليص الإلٰه من نسبة هذه المفاسد إليه!!

فتبلورت الفكرة المركزية في هذا الاتجاه في وجوب الإيمان بالله الخالق، وإنكار كل الأديان التي تدَّعي أنها نازلة من عنده، والاعتماد على العقل في بناء العلاقة مع الله، وفي تحديد الأخلاق التي يحبها.

---

(١) انظر: الملل والنحل، الشَّهْرَستاني (٢/ ٦٠١ ـ ٦٠٣).

(٢) انظر في نقل ذلك عنه: أعلام النبوة، لأبي حاتم الرازي (١٥).

(٣) انظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمٰن بدوي (٧٧ ـ ٧٨).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨)، الفلسفة الحديثة، فوادسواف تاتار كيفتش (٦٤)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٣٧)، ومدخل إلى الفلسفة، أزفيلد كوليه (٢٤٧)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٢٧).

وانتهى الأمر عند روَّاد ذلك الاتجاه، إلى أن العقل وحدَه قادر على أن يوصلنا إلى الرشاد، وإلى العلاقة الحسنة مع الله، ولسنا في حاجة إلى الوحي ليَدُلَّنا على الطريقة الصحيحة، بل نحن في استغناء تام عنه. وبهذا التحديد، يظهر الفرق بين الدين الربوبي وبين التيار العقلاني المسيحي، الذي كان يسير عليه جون لوك وغيره، والذي يدَّعي أن المسيحية تتفق مع العقل، ولكنهم لا يُعلنون الاستغناء عن الوحي، فهناك «فرق ظاهر بين الاعتقاد بأن المسيحية دين معقول، وبين الاعتقاد بأن ليست هناك ضرورة لها؛ فهذا الاعتقاد هو الذي يُدعى بالمذهب الربوبي في القرن الثامن عشر»[1].

ومع ذلك، فقد انتهى بعض الباحثين إلى أن جوك لوك بنشرِه لكتاب «معقولية المسيحية» فتح الطريق أمام الدين الطبيعي؛ لأن جون لوك يُصِرُّ في هذا الكتاب على أن المسيحية، لكي تكون مقبولة، لا بد أن تكون متفِقة مع العقل، وأن العقل يجب أن يكون مرشدًا لها في كل شيء، وكان هذا الإصرار فتحًا كبيرًا لباب الاعتماد الكلي على العقل، والاستغناء به عن الوحي بالجملة[2].

وما إن ظهرت فكرة الدين الربوبي في الفكر الغربي، حتى قامت مناظرات ضخمة، وحوارات واسعة بين أتباع هذا الاتجاه وبين أتباع المسيحية، واستمرت تلك الجدالات عقودًا عديدة، ونتجت خلالها عشرات المؤلفات والكتب، وكانت تلك الحوارات تدور ـ في الغالب ـ حول العقائد المسيحية، والأخلاق الكنسية، وصحة الكتاب المقدس، وصحة الوحي وأهميته وفائدته[3].

الشخصيات المؤسسة للدين الربوبي:

وقد اشترك في تكوين الاتجاه الربوبي، وتكميل بنيانه عشرات الأشخاص؛ من الفلاسفة، والعلماء، والأدباء وغيرهم[4]، **ويمكن أن نُجمل أهم الشخصيات فيما يلي**:

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٦).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٢ ـ ١٧٣).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون (٥/ ١٨٢ ـ ١٨٥)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٣ ـ ١٨٨).

١ ـ هربرت تشير بري (١٦٤٨م):

وهو من أهم من أسهم في تأسيس الدين الطبيعي، بل هو أول من أعلن عن تشكُّله، ووضع المبادئ الأساسية له من وجهة نظره، وهي أن الله موجود، وأنه يجب على الناس أن يتوبوا عن خطاياهم، وأن يعيشوا تُقَاةً فاضلين، وأن الله سيحاسبهم ويعاقبهم في الحياة الآخرة، وأكد على أنه يمكن البرهنة على هذه المبادئ عن طريق العقل، دون مساعدة من الوحي، وأنها تؤلِّف دينًا طبيعيًا، يتمسك جميع الناس به في كل العصور[١].

٢ ـ ماثيو تندال (١٧٣٣م):

وهو فيلسوف إنجليزي، ويعد الرجل الثاني بعد هربرت تشير بري في تأسيس الدين الربوبي، وكان في أول أمره من أتباع كنيسة روما، وأشهر أعماله التي دافع فيها عن الدين الربوبي كتابه «مسيحية قديمة قدم الخليقة»، وقد ظهر هذا الكتاب في سنة ١٧٣٠م، وظل أحسن عرض للدين الربوبي، ونال منزلة رفيعة عند أتباعه، حتى نعت بأنه «توراة المؤمنين بالله، منكري الوحي»[٢].

وأكد تندال، في كتابه ذلك، على أن قوام الديانة الحقة، استعدادٌ دائم من جانب العقل لعمل جميع الأمور الصالحة، التي نستطيع القيام بها، فنكسب بذلك رضا الله؛ ولأجل ذلك جعل الدين الطبيعي قديمًا قِدَمَ البشرية، وادعى أن المسيحية الحقة، لا تتعارض مع هذا النوع من الدين[٣]!

٣ ـ جون تولاند (١٧٢٢م):

وهو فيلسوف مادي إنجليزي، كان في أول حياته من أتباع الكاثوليكية، ثم تحوَّل إلى البروتستانتية الكالفينية، ثم انتقل إلى الدين الربوبي، وألَّف كتابه الشهير «المسيحية بلا أسرار»، نشرَه سنة ١٦٩٦م، وأثار جدلًا كبيرًا جدًّا، وذهب فيه إلى عدم وجود تعارض بين العقل وبين المسيحية، وأن ما يشوب المسيحية من أسرار وغموض، يرجع إلى تسرُّب الأفكار الوثنية إليها، وهو ـ بذلك ـ يتفق

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٢٨)، والمدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٧).

(٢) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤١)، وتاريخ الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٣ ـ ١٤٤).

بشكل كبير مع أفكار جون لوك في كتابه «معقولية المسيحية»، ولكنه دعا إلى الاستغناء عن المسيحية، ودعا إلى الاكتفاء بدلالة العقل المجرد، وإرشاده. وقد اتُّهم بالإلحاد جرَّاءَ ذلك، واضطر للهروب من بلده[١].

٤ ـ توماس بين (١٨٠٩م):

وهو من أشهر الشخصيات الإنجليزية الثورية في القرن الثامن عشر، وهو من أوائل المدافعين عن حقوق الإنسان فيها، وكانت له مواقف عملية شهيرة في مدافعة الحكومات ومواجهتها.

ومن أشهر مؤلفاته: كتاب «العقل السليم»، دعا فيه سكان المستعمرات الأمريكية إلى الثورة على الحكومات الظالمة، والقتال من أجل الحصول على الاستقلال، وقد أثر هذا الكتاب كثيرًا في الواقع، حتى جعله روبرت داونز ضمن قائمة الكتب التي غيَّرت وجه العالم[٢]، وقال عنه: «لسنا نعرف في تاريخ الأدب كتابًا، بلغ أثرُه المباشر في نفوس الناس ما بلغه كتاب بين»[٣].

وأما مؤلَّفُه الأساسي الذي أعلن فيه المذهب الربوبي، فهو كتاب «عصر العقل»، وقد أثار هذا الكتاب جدلًا واسعًا، وأحدث دويًّا ضخمًا في الفكر الغربي، وانتشر انتشارًا واسعًا، وعَلَت منزلته عند أتباع الدين الربوبي، حتى لقَّبه أحدهم بأنه «إنجيل الملحدين»[٤].

وذكر أن هدفه الأساسي منه، الوقوف ضد الاندفاع إلى الإلحاد، بسبب الانحرافات الواقعة في المسيحية، فأراد أن يؤكد قضية وجود الله، ويُعلي من شأنها، ويخلِّص العقول من التصورات السيئة عن الإلٰه[٥].

وهاجم فيه المسيحية هجومًا عنيفًا، وانقضَّ عليها انقضاضًا شديدًا، وشنَّ عليها حربًا ضَروسًا، وجعل المسيحية ألدَّ أعداء العقل، وأكد أنها تنطوي على

---

(١) انظر: الموجز في تاريخ الفلسفة، جماعة من العلماء السوفيات (١٨١ ـ ١٨٢)، وموسوعة الفلسفة، لجنة من العلماء السوفيات (١٤٨)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٥٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٤٥ ـ ١٥٢).

(٢) انظر: كتب غيرت وجه العالم (٥٠).

(٣) المرجع السابق (٥٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (٦٥)، والإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٦١).

التطاول على الإله، ويقول: «في جميع الأديان التي تم اختراعها، لا يوجد دين أشد إهانة لله القدير، ومدعاةٌ لجهل الإنسان، وأكثر عداوة للعقل، وتناقضًا مع ذاته، من ذلك الشيء المسمى بالمسيحية»[1].

وأكد على أن تناقضات الدين المسيحي، لم تأتِ بغير الملاحدة المتعصبين؛ فالمسيحيون في نظره كفرة، استمدوا دينهم من الأساطير الوثنية[2]!!

ولم يقتصر هجوم توماس بين على المسيحية فقط، بل امتد إلى اليهودية، فلم يَسلَم العهد القديم من استخفافه به، فهو ـ في نظره ـ لا يقدم إليها إلا أخلاقًا دنية، ولا يرسم إلا صورة بشعة عن الله[3].

ويُجمِل توماس بين إيمانه وعقيدته، فيقول: «أؤمن بإله واحد، وآمل في سعادة تتجاوز الحياة الأرضية، وبالمساواة بين البشر، كما أؤمن بأن واجبات الدين تتلخص في تثبيت العدل، والمحبة، والرحمة، والسعي إلى إسعاد جميع زملائنا في الخليقة»[4].

٥ ـ جان جاك روسو (١٧٧٨م):

يعد من أشهر رجال عصر التنوير، ومن أكثرهم تأثيرًا فيه، وتبرز أهميته بشكل كبير بمشاركته في صياغة مفهوم الدولة الحديثة، وفي وقوفه ضدَّ الغلوِّ في العقل، ومشاركته الفاعلة في إنشاء الحركة الرومانسية، وهي الحركة التي تُغلِّب جانب العواطف والمشاعر على جانب العقل، وكان جان جاك الرجل الأول فيها[5].

ويقول رسل في وصفه: «كان له نفوذ قوي على الفلسفة، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسية، أيًّا كان رأيُنا في صفاته الطيبة كمفكِّر، فينبغي أن نُقِر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية»[6].

---

(١) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٦٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٦٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٦٣).
(٤) المرجع السابق (١٦٣).
(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٢٧٤).
(٦) المرجع السابق (٣/ ٢٨٧).

وقد أعلن في عدد من كتبه اتِّباعَه للدين الطبيعي[1]، ومن أهمها: كتاب «دين الفطرة» الذي كتبه مخاطبًا فيه ولده، وناصحًا له، وأعلن فيه إقراره بوجود الخالق، واستدل على وجوده بدليل النظام[2]. وأقرَّ فيه بأن الخالق لا بد أن يكون متَّصفًا بصفة القدرة والعلم والرحمة والحكمة[3]. وأقرَّ ـ أيضًا ـ بأن الله يدبر الكون، ويتصرف فيه. وأقر باليوم الآخر، وبوجود الحساب على الأعمال، والجزاء عليها[4].

وحثَّ ولده على الالتزام بالواجبات نحو الله العظيم، وهذه الواجبات تتحقق بما أسماه «دين الفطرة»، وهو عبارة عن عبادة الله بحسب ما يُمليه ضمير الإنسان ومشاعره، من غير اعتماد على أي مصدر آخر، وهو دين يَنبُع من المعاني القلبية، فقال لولده: «ما يطلبه منَّا الخالق، هو أن نعبده بالقلب»[5].

ويلخص لولده عصارة دين الفطرة، فيقول: «تذكَّر فوق هذا ـ ومهما يكن الرأي الذي تنحاز إليه في النهاية ـ أن الواجبات الصحيحة، التي يفرضها الدين مستقلَّةً عن المؤسسات البشرية، إن القلب الصادق هو معبد الرب الحقيقي، إن عصارة الشريعة في كل بلد، وفي كل ملة، هي: أن تحب الخالق فوق كل مخلوق، وأن تحب أخاك كما تحب نفسك، وأن الدين لا يُعفي ـ في أي حال ـ من واجبات الأخلاق، وإن هذه هي أهم ما في الأمر كله، إن العبادة بالقلب هي أول تلك الواجبات»[6].

فالدين الطبيعي عنده، ليس فيه أعمال تعبُّدية، ولا واجبات ظاهرية يقوم بها الإنسان، وإنما هو موقف قلبي من الله بحسب ما يمليه الضمير الإنساني؛ فالضمير الإنساني هو الهادي، وهو المرشد وهو المشرع، فاستبدل جان جاك رسو التشريع الإنساني بالتشريع الإلٰهي؛ فالذي يقوم بالتشريع في دين الفطرة، هو الإنسان عبر ضميره.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/٢٩٨ ـ ٢٩٩)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢٣٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٢٤١).

(٢) انظر: دين الفطرة، جان جاك روسو (٤٦، ٤٨، ٨٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (٨٦).

(٥) المرجع السابق (٩٠).

(٦) المرجع السابق (١٢٨).

وانعطف على الأديان المبنية على الوحي، وانتقدها انتقادًا صريحًا وصارمًا، وأعلن إنكاره لها جميعًا؛ بحجة أنها مختلفة فيما بينها اختلافًا كبيرًا، وكلٌّ منها يدَّعي أنه مصيب للحق؛ وبحجة أنها متضمنة لأمور كثيرة متناقضة مع العقل، ومشتملة على الأسرار والغموض؛ وبأن الإيمان والتصديق بها، طريق وعر معقَّد، يتنافى مع العدل الإلٰهي[1].

وأعلن إنكاره للنبوة والوحي؛ بحجة أنها منافية للعدل الإلٰهي؛ لأن فيها تخصيصًا لبعض البشر بالعلم والبرهان دون بعض[2].

ورغم شدة نقد جان جاك روسو للأديان، ونقمته عليها، إلا أنه قال: «أعترف أن عقلي يَحَار لجلالة التوراة، وقلبي يَخفِق لقداسة الإنجيل، مقارنةً به ـ أي: الإنجيل ـ كم تبدو كتب الفلسفة رغم بهرجها حقيرةً مبتذلة»[3]!!

وذكر أن الإنجيل يحتوي على أمور يستحيل تصديقُها، ويشمئز منها العقل، ولا يَسَعُ أيَّ إنسان عاقل أن يسلِّم بها، ولكنه طلب من ولده لزوم التواضع والحذر، وأن يقدس في صمت ما لا نستطيع نفيَه ولا إثباته، وأن يركع للكائن الأسمى، الذي هو وحده يعلم الحقيقة[4]!

٦ ـ فولتير (١٧٧٨م):

يعد فولتير من أكثر الشخصيات حضورًا في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر وما بعده، ونتيجة لتعدد المجالات الدينية التي خاضها في حياته، تعدد حضوره في هذا البحث؛ فقد كانت له جولات واسعة في نقد الكتاب المقدس، وعُرف بهجومه العنيف الساخر ضد الأديان المنزَّلة، والمسيحية على الخصوص.

وهو ـ في الوقت ذاته ـ يعد من أشهر دعاة الدين الربوبي، ومن أقوى المتحمسين إلى فكرته، حتى نُعت بأنه «الربوبي النموذجي»[5]، ووصِف بأنه «كان

(١) انظر: المرجع السابق (٩١، ٩٦، ٩٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٢٩).
(٣) المرجع السابق (١١٨).
(٤) المرجع السابق (١٢٠).
(٥) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٤٠٤).

القناة الرئيسية التي انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الإنجليز من المؤلهة، وأتباع نيوتن إلى عصر التنوير الفرنسي»[1]. ويقول جيمس كولينز في وصفه: «كان مثلًا من أكثر الأمثلة إلحاحًا، وأشدها تأثيرا في فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفي بالله بمعزل عن أية عقيدة موحى بها»[2].

ورغم شدة نقد فولتير للأديان المنزلة، إلا أنه كان مصرحًا بالإقرار بوجود الله، وساعيًا إلى إقامة الأدلة المثبتة لوجوده، واعتمد على دليل الغاية والإتقان الموجود في الكون، وألَّف في الرد على الملاحدة المنكرين لوجود الخالق[3].

وكان في أول أمره، مقرًّا بتدبير الله للكون وتصرفه فيه، إلا أنه غيَّر رأيه بعد حدوث زلزال لشبونة ـ عاصمة البرتغال ـ الشهير، الذي وقع سنة (١٧٥٥م)، وقد أثر هذا الزلزال كثيرًا في نفوس عدد من المفكرين، وقد عبَّر يسترمال عن ذلك التأثير قائلًا: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل إنسان مفكِّر»[4].

وذلك أن المفكرين الغربيين ـ ومنهم فولتير ـ كانوا في المراحل الأولى من عصر التنوير، يؤملون أنفسهم بالخلاص من الشرور، ويبالغون في الغلوِّ في التفاؤل، وكان الربوبيون منهم يؤمنون بأن الله نظم الكون وأتقنه، ولكن الزلزال أفسد عليهم ذلك كله؛ فأخذ كثير منهم يميل إلى إنكار أن يكون الله متصرفًا في الكون، أو أن له تدبيرًا له بعد خلقه[5].

ونتيجة لجهود هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، ولقوة أعمالهم التي سعَوا فيها إلى تدعيم الدين الربوبي، وتأسيس قواعده، والدفاع عنه ضد منتقديه؛ انتشر هذا الدين في القارة الأوروبية في القرن الثامن عشر انتشارًا كبيرًا جدًّا[6]، فبعد أن

(١) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٠٩).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

(٣) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢٢٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٦٦، ٢١٥)، وقصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢).

(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٩٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٩٦)، والتنوير، دوريندا أوترام (١٥٣)، وقصة الحضارة، ول ديورانت (٣٨/ ١٧ ـ ١٧٤).

(٦) انظر: تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، إميل برهييه (١٩).

نشأ في إنجلترا، انتقل منها إلى فرنسا بجهود فولتير، ثم انتقل إلى ألمانيا وغيرها من المقاطعات الأوروبية[١]، وتوسعت دائرته وتوغلت في الواقع، واشتدت وطأته على المسيحية، وقويت حملاته النقدية عليها، وخصوصًا من الربوبيين الفرنسيين؛ فإنهم فاقوا أقرانهم الإنجليز والألمان في معاداتهم للأديان[٢].

ونتيجة لنقدهم العنيف، تعرضت الدعائم الأساسية للأديان ـ وهي الوحي والنبوة والمعجزات ـ إلى نقد مدمر؛ فقد صبوا عليها جامَ غضبهم، وقابلهم دفاع ضعيف من المؤمنين بالمسيحية، وارتكز كثير من الربوبيين على نقد هيوم الشكي حول تلك القضايا[٣].

ومع ذلك، لم يسلم الدين الربوبي من الوقوع تحت تأثير الشك الهدمي، الذي أثاره هيوم على الإيمان بالله، وأشار بعض المؤرخين إلى أن أتباع الدين الربوبي، تلقَّوا ضربة قوية من هيوم؛ حيث إنه أبطل أدلَّتَهم التي يعتمدونها في الإقرار بوجود الخالق، وزاد من ضعفهم النقدُ الذي قام به كانط، حين أبطل إمكان دلالة العقل على وجود الخالق، وكان موقفهم ضعيفًا في مقابلة هذه المذاهب الهدمية لأدلة الخالق[٤].

وبهذه الضربات وغيرها، ضعف التيار الربوبي كثيرًا، وعجز عن أن يكوِّن لنفسه مسيرة تاريخية قوية مثل التيار الإلحادي، وفي تأكيد هذه النتيجة يقول رونالدسترومبرج: «الحق أن الربوبيين كانوا دعاة أذكياء، لكنهم فشلوا في تثبيت مذهبهم الوضعي، ومع ذلك نجحوا تمامًا فيما قد يكون قصدهم الرئيس؛ لقد نجحوا في إحراج الدين المسيحي، وفي تشويه سمعته»[٥].

وبناء على هذه النتيجة، توصل بعض الدارسين إلى أن الربوبية كانت أحد أهم الأسباب التي سهَّلَت الطريق أمام موجة الإلحاد، وفتحت المنافذ لها لِتَلِج

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٨).

(٢) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٥)، وتاريخ أوروبا في القرن الثامن عشر، ماتيو أندرسون (٤٣٤ ـ ٤٣٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٥٦ ـ ٤٦٣).

(٥) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٧٨)، وانظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (٢٤٩).

من خلالها إلى إنكار وجود الخالق[1].

البنية العقائدية للدين الربوبي:

لا ينكر الدين الربوبي أصل التدين وحتمية الالتزام به، بل إنه يؤكد على ضرورته وأهميته، وعلى أنه من الواجبات اللازمة للإنسان تُجاه خالقه، وإنما ينكر الدين المنزَّل المعتمِد على الوحي، وينفي ـ بشدة ـ ارتباط الأديان، وتوقفها على نزول أي شيء من الله!!

ويؤكد أتباع الدين الربوبي على أن دينهم الذي يدعون إليه، دين بسيط سهل غير معقَّد، وعلى أنه قديم قِدَمَ البشرية، ويقوم على التعبد الذي هو خالٍ من جميع الطقوس والعبادات، وفي وصفه يقول فولتير: «بعد الجمع بين هذا المبدأ ـ يقصد النعمة الإلٰهية ـ وباقي العالم، لم يبقَ المذهب التأليهي يضمُّ أيَّةَ طائفة من الطوائف التي يتناقض كل منها مع الآخر، إن دينه هو أقدم الأديان وأوسعها انتشارًا؛ لأن التعلق البسيط بالله، قد سبق كل مذاهب العالم، إنه يتحدث لغة يفهمها الجميع، إن له إخوةً في بكين وغيرها من البلدان، ويعتبر جميع الحكماء إخوة له، ويعتقد أن الدين لا يشتمل على آراء من الميتافيزيقا غير المعقولة، ولا على مظاهرَ جوفاءَ، ولكنه يعتمد على العبادة والعدالة؛ فعِمادُ عقيدته: فعل الخير، والخضوع لله»[2].

وقد تركزت أعمال أتباع الدين الربوبي بشكل كبير على ثلاثة أمور أساسية في مشروعهم، هي:

الأمر الأول: إقامة الأدلة على أن الكون مخلوق لله تعالى؛ وقد انتشر لديهم نوعان من الأدلة الدالة على وجود الله؛ هما: دليل النظام، وهو ما يسمى دليل هندسة الكون. ودليل العلة الأولى، وهو ما يسمى دليل العِلِّية[3].

الأمر الثاني: إقامة الأدلة على إبطال النبوات والوحي، والبرهنة على استحالة المعجزات، والسعي في الحكم عليها بالخرافة.

---

(١) انظر: قصة الفكر الغربي ـ أفكار ورجال ـ، كرين برنتن (٤٧٨)، وتكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/٤٣٨).

(٢) الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر)، فرانكلين باومر (٦٦).

(٣) انظر: قصة الفكر الأوروبي (أفكار ورجال)، كرين برنتن (٤٧٨).

الأمر الثالث: إثبات أن العقل مصدر كافٍ لإقامة العلاقة الحسنة مع الله، وتأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، وأنه يمكن من خلاله، تحقيق جميع الأهداف التي تدعو إليها الأديان المنزلة.

ورغم أن أتباع الدين الربوبي اتفقوا على الإيمان بوجود الله، وعلى أن الكون مخلوق له، وعلى أن هناك واجبات على الإنسان تُجاه الخالق لا بد من أدائها، وعلى إنكار الأديان المنزلة، وإنكار جميع المعجزات والخوارق، وعلى نقد الكتاب المقدس، والحكم عليه بالخرافة والتحريف؛ إلا أنهم اختلفوا في أمور كثيرة، ولم يستقروا بعد ذلك على عقيدة محددة المعالم، فقد اختلفوا في قضية تدبير الله للكون وتدخُّله فيه؛ فمنهم من أقر بذلك، وكثير منهم ذهب إلى إنكاره قطعًا[1].

واختلفوا في وضع الله لقوانين الأخلاق؛ فمنهم من أقر بذلك، ومنهم من نفاه، وادَّعى أن الواضع لقوانين الأخلاق هو الإنسان[2].

واختلفوا في إثبات اليوم الآخر والثواب والعقاب؛ فمنهم من أقر بذلك وآمن به، ومنهم من نفى وجود حياة أخرى، وجعل الثواب والعقاب منحصرًا في الحياة الدنيا[3].

واختلفوا في مصدر الدين الربوبي؛ فذهب أكثرهم إلى أن مصدره العقل الإنساني المجرد، وذهب بعضهم، مثل جان جاك روسو، إلى أن مصدره مشاعر الإنسان الداخلية وضمائره.

---

(١) انظر: (الله) في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز (٢١٧)، والفكر الأوروبي الحديث ـ القرن الثامن عشر ـ، فرانكلين باومر (٦٦).

(٢) انظر: الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض (١٧٤).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة ـ القرن الثامن عشر ـ، إميل برهييه (٢٢)، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج (١٧٧).

الباب الثاني

الركائز المنهجية
التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين
في الفكر الغربي الحديث

مدخل: الركائز المنهجية، وأهمية العناية بها.

الفصل الأول: الركائز الفلسفية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

الفصل الثاني: الركائز العلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين.

المدخل

الركائز المنهجية، وأهمية العناية بها

المراد بالركائز المنهجية الأصول الكلية التي تقوم عليها ظاهرة نقد الدين، وتستند إليها في بناء مواقفها النقدية، وتنطلق منها في تحديد رؤيتها المتعلقة بالأديان، وهي تمثل القواعد الأساسية التي يعتمد عليها هيكل المشروع المتمرد على الأديان، والأسس العامة التي تحدد مساراته واتجاهاته.

وكثيرًا ما تختلف تلك الركائز في الظهور والخفاء، فمنها ما هو ظاهر بيِّن، يصرح به صاحب الموقف ويعلن اعتماده عليه، ومنها ما هو خفيٌّ مستتر، كامن في المواقف، مختف في طياتها، ويحتاج إلى غوص وتنقيب حتى تستخرج معالمه وتظهر رسومه.

والبحث في الركائز المنهجية للأقوال والمذاهب والمواقف من أهم الأمور وأوجبها، وأولاها بالاهتمام والعناية، ومن أشد المتطلبات البحثية وأكثرها نفعًا وتأثيرًا في المشاريع العلمية الجادة.

ويمكن أن تحصل أهم الدلالات المؤكدة لتلك الأهمية والكاشفة عنها فيما يلي:

الدلالة الأولى: تعميق الفهم والإدراك:

فالبحث في أصول المقالات من أقوى ما يساعد على عمق الفهم لحقيقتها، ومن أعلى ما يفضي إلى إدراك جوهرها، وانكشاف ماهيتها، فمن المعلوم أن المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفكرية الشاملة إنما تتشكل هياكلها، وتتحدد رسومها بحسب الأصول المنهجية التي تقوم عليها، وفقدان تلك الأصول يعني بالضرورة فقدان الهوية الفكرية، وذوبان الماهية المعرفية، ومن أهم ما

يؤدي إلى اختلاف المذاهب والآراء والمواقف الدينية وغيرها الاختلاف في الأصول المنهجية التي ترجع إليها تلك المواقف.

فإدراكها وتحصيل العلم بها إذن هو السبيل الأبلغ والطريق الأنفع في الوصول إلى عمق فهم المقالات والمذاهب المختلفة، ودقتها.

الدلالة الثانية: انضباط الموقف وتماسكه:

فإن إدراك الأصول المنهجية للأقوال والمذاهب من أقوى ما يزيد من دقة الموقف المتخذ منها وقوته وتماسكه، سواء كان ذلك في حالة التبني للقول، أو الرفض والنقد له، فأما حالة التبني، فإن عمق الإدراك للأصول الكلية للقول يساعد على إحكام الناظر لصورة المذهب واشتداد بنائه له وصرامة تثبيته لأركانه، وأما في حالة الرفض والنقد؛ فلأن نقض الأصول وإبطالها يستلزم بالضرورة تهدم بنيان المذاهب والمواقف وتهشم أركانها.

الدلالة الثالثة: انضباط الرؤية ووضوحها:

فإدراك الأصول المنهجية والانطلاق في العملية البحثية من أشد ما يساعد على انضباط الرؤية والمواقف، سواء المواقف البنائية منها أو النقدية؛ لأن البلوغ إلى تلك الأصول بمثابة التحصل على الميزان الدقيق الذي توزن به المواقف الجزئية المختلفة، وفقدان الميزان أو عدم انضباطه يستلزم بالضرورة فقدان الاتساق واضطراب الرؤية في الآراء والمواقف.

الدلالة الرابعة: توفير الوقت والجهد:

فإن تمحور البحث حول الأصول الكلية من أقوى ما يعين على تكوين رؤية شاملة عن الآراء والمذاهب، وتحديد خصائصها المميزة لها عن غيرها، بحيث يستغني الباحث عن توسيع النظر في التفاصيل، وتتبع جزئياتها المختلفة التي لا تكاد تنحصر في العادة.

وحين نتأمل في الركائز المنهجية التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث فإننا نجدها متنوعة في طبيعتها، ومختلفة في مجالاتها، ومتشعبة في مساراتها؛ نتيجة لاختلاف المدارس والاتجاهات المشاركة في تلك

الظاهرة وسعة مرجعياتها ومنابعها، حتى بلغ التنوع فيها درجة التناقض كما سيأتي كشفه في أثناء البحث.

ومع ذلك يمكن أن نرجع تلك الـركائز التي قامت عليها ظاهرة نقد الدين إلى نوعين أساسيين، هما:

النوع الأول: الركائز النابعة من المجال الفلسفي النظري.

النوع الثاني: الركائز النابعة من مجال العلم التجريبي الحديث.

وكثيرًا ما يقع التداخل بين هذين النوعين، فبعض الركائز تتجاذبها المادة الفلسفة والمادة العلمية التجريبية، فتقع الحيرة في تحديد نوعها المنضبط، وقد صنفت تلك الركائز وتنوعها بناءً على الأغلب فيها، وعلى الأنفع لطبيعة البحث ومساره العلمي.

وتحديد أمر معين على أنه أصل معتمد في ظاهرة نقد الدين لا يعني بالضرورة أنه معتمد ومأخوذ به عند كل من شارك في ظاهرة نقد الدين، وإنما المقصود رصد مجمل الأصول الكلية التي كان لها حضور مؤثر في تشكيل تلك الظاهرة التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، ودفع عجلتها إلى التقدم، فقد يرتكز بعضهم على أصل أو أصلين، وبعضهم قد يتركز على أكثر من ذلك، بل بعضهم قد يكون ناقدا لأصل آخر اعتمد عليه صنف آخر من الأصناف المشاركة في نقد الدين.

الفصل الأول

الركائز الفلسفية
التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين

مدخل

المقصود بالركائز الفلسفية: الأصول والمعاني الكلية التي تنبع من المجال الفلسفي النظري التأملي.

وتعد الركائز الفلسفية التأملية المؤثر الأقوى في بدايات ظاهرة نقد الدين في آخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وكان لها حضور كثيف في الأوساط الناقدة للدين، وكان للشخصيات الناقدة للدين حرص شديد على التمسك بالركائز الفلسفية التي يرون فيها تدعيما لموقفهم الناقد للدين، ويسعون جاهدين إلى تطويرها وتحسينها ونشرها على أنها الممثلة للتفكير الفلسفي الناضج.

ولكن ذلك التعلق لم يدم طويلًا، فقد تحولت أنظار كثير من الناقدين للدين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر إلى نوع آخر من الأصول، وهي الركائز العلمية النابعة من العلم التجريبي الذي بدأ يأخذ بالألباب في تلك المرحلة، وبات الاعتماد على المعاني التي تنتج عن التطور العلمي أكثر من غيرها، وأضحى تأثيرها أبلغ من تأثير ما عداها.

ولا يعني هذا اختفاء الاعتماد على الركائز الفلسفية أو ترك تداولها بالكلية، إنما غاية ما يعني انزواؤها وخفوتها، بسبب ظهور ما هو أقوى منها في التأثير والحضور.

وحين نقوم بسبر ظاهرة نقد الدين في الفكر الحديث، ونغوص في مشاهدها المتعددة وتياراتها المختلفة، فإنا نجد تعددًا في الركائز الفلسفية التي كان لها تأثير حاضر في مقولاتها وتنوع بيِّن في طبيعتها ومقتضياتها، **ويمكن إجمال أهم تلك الركائز فيما يلي**:

الركيزة الأولى: نزعة «الإنسانية المستغنية».

الركيزة الثانية: اعتماد المنهج الحسي التجريبي.

الركيزة الثالثة: اعتماد مبدأ التحقق المنطقي.

الركيزة الرابعة: اعتماد منهج الشك المعرفي.

الركيزة الخامسة: الاعتقاد بانحصار الوجود في المادة «النزعة المادية».

وسيكون هذا الفصل معنيًّا بدراسة هذه الركائز، وبيان وجه استناد ظاهرة نقد الدين إليها، وتأثيرها في مساراتها، والكشف عما تضمنته من خلل معرفي ومنهجي، واضطراب استدلالي وفكري.

الركيزة الأولى

نزعة «الإنسانية المستغنية»

مفهوم النزعة «الإنسانية المستغنية»:

يطلق مصطلح الإنسانية على معانٍ متعددة ومقاصد مختلفة؛ وتسمَّت به طوائف مختلفة في اتجاهاتها الفلسفية والدينية والمعرفية، ونتيجة لذلك حكم بعض الدارسين على هذا المصطلح بالغموض والاضطراب[1].

ولأجل الخروج من مأزق الغموض والاضطراب المخيمين على هذا المصطلح قُيِّد بقيد الاستغناء، فأصبح مفهومًا مركبًا من لفظين: الإنسانية، والمستغنية.

والمراد بالإنسانية المستغنية: الاعتقاد بأن الإنسان بلغ درجة عالية من الرشد والعلم والإدراك، وأنه بات سيد نفسه وحاكم ذاته، وأنه قادر بذاته على تسيير شؤون حياته وتدبير أمور عيشه، وحلِ كل مشاكله وتطوير دنياه وتشكيل المنظومة الحياتية الأكمل والأفضل لحياته الفردية والمجتمعية، من غير احتياج منه لأي أحد خارج عن نطاق إنسانيته، ولا وصاية أية قوة مباينة لطبيعته.

وتؤمن النزعة الإنسانية المستغنية بأن العقل الإنساني على كل شيء قدير، ويمكنه أن يجيب على كل الأسئلة التي تطرح عليه، والكشف عن أفضل الأجوبة وأكملها المناسبة لتحقيق حياته الفاضلة، وتؤمن بأن الإنسان مقياس كل قيمة،

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (٢/ ٥٦٦)، ودليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ٩٢٣)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ١٥٨)، وإنسانية الإنسان، رالف بارتون (٩)، والإنسان الحديث، جوزيف وودكرتش (٥٠)، والهيوماتزم، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثالث (ص٢٣٣).

ومعيار كل المبادئ، وميزان كل الأفكار، وأنه هو الذي يصوغ حياته بما يشاء، وأنه هو الذي يرسم مستقبله ويحدد مصيره، وأن الإنسان هو الموجود الأعظم في هذا الكون، وأن له السيادة الكونية التي يجب أن يخضع لها كل شيء، ولا تخضع هي لشيء.

وترى النزعة الإنسانية المستغنية أن الإعلاء من شأن أي موجود آخر فوق منزلة الإنسان يعني بالضرورة التحقير من شأن الإنسان ومنزلته، فبقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من قدر نفسه[(١)].

وتنطلق هذه النزعة من أن الإنسان لم يعد ذلك المخلوق الضعيف، الذي يخاف من كل شيء، ويخضع للخرافات والأساطير، ويستسلم للأوامر القادمة من غيره، وإنما أصبح رفيع المنزلة عالي المكانة، فقد بات المكتشف لأسرار الكون والعالم بقوانينه، والمؤثر في تغيير مجريات الحياة، والمؤسس للقوانين المحققة للسعادة والرقي، والصانع لأفضل الصناعات في كل المجالات.

فلم يعد بالإمكان أن يخضع لسلطة أعلى منه أو خارجة عن نطاقه؛ لأن ذلك يعني تخليه عما وصل إليه من استقلال ورشد ذاتي، وفي تأكيد هذا المعنى يقول جوليان هكسلي: «الإنسان قد خضع لله بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلم وسيطر على البيئة، فقد آن أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يلقيه من قبل في عصر الجهل والعجز على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله»[(٢)].

فبعد أن كان الإنسان يؤمن بأشياء كثيرة خارج نطاقه، فإنه في لحظته التطورية هذه لن يؤمن إلا بذاته فقط.

ويطلق على النزعة الإنسانية في بعض الموارد مصطلح «العقلانية»، ولكن هذا المصطلح تعددت معانيه كثيرًا، وتنوعت مفاهيمه جدًّا[(٣)]، ومن معانيه: الإيمان بأن العقل الإنساني لديه القدرة الكافية على إدراك كل الحقائق الكونية وتفسير جميع الأسرار من غير معونة من أحد خارج نطاقه[(٤)].

---

(١) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٥٤).

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب (٦٣١).

(٣) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة (٢/ ٥٩٧)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٩٠).

(٤) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٩١).

ويسميها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري: «الإنسانية الطبيعية المادية»، ويقصد بها النزعة التي تعتقد أن الإنسان يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة، ويعيش بالطبيعة وعلى الطبيعة، وأن الإنسان مكتفٍ بذاته: مرجعيته ذاته، ومعياره ذاته، ولا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه، وأنه جزء من الطبيعة، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من أوصاف وتفسيرات. ويقابل الإنسانية الطبيعية عند المسيري الإنسانية الربانية، وهي النزعة التي تتجاوز المرجعية الطبيعية المادية وتؤمن بالنزعة الإلٰهية لخالق الكون[1].

وأما المفكر الجزائري محمد أركون فينعتها بـ«الاستقلالية الذاتية»، ويعرفها «بأن الذات البشرية هي التي أصحبت تبلور الأخلاق وقواعد السلوك، وتنظم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة، حتى أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحتة»[2].

وأما الفيلسوف الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمٰن فيسميها: «النزعة الناسوتية»، ويعرفها بأنها التي لا تقر إلا بقيمة الإنسان فقط، ويقابلها النزعة اللاهوتية[3].

ويعبر عن النزعة الإنسانية المستغنية بالمركزية الإنسانية، وهي مصطلح يراد به: «المذهب الذي يجعل الإنسان مركز العالم، ويعد خير الإنسانية علة غائية لكل شيء»[4]. ويقابل هذه النزعةَ النزعةُ الإيمانية، التي تجعل المركزية في الكون لله تعالى، وتعده السيد والحاكم المتصرف في الوجود، وهو المقصود الأولي في كل التصرفات.

نشأة النزعة الإنسانية في الفكر الغربي وتطورها:

أول ظهور لمصطلح «الإنسانية» في الفكر الغربي الحديث كان في عصر النهضة في القرن السادس عشر، وقد أطلق على الحركة التي توجهت نحو الدراسات الإنسانية الأدبية، وسعت إلى إحياء العلوم اليونانية الرومانية، ونشرها

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٧٣).
(٢) قضايا في نقد العقل الديني (٣١٦).
(٣) انظر: سؤال الأخلاق (١٤٨).
(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، لالاند (١/ ٦٤)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٣٦٥).

في الفكر المسيحي، واعتقدوا بأنها كفيلة بتحقيق العقلانية والخروج من مأزق الخرافة والركود الفلسفي والفكري الذي كانت تفرضه الكنيسة كما سبق بيانه.

ولأجل هذا اقترح إسماعيل مظهر لفظ «النشورية» ترجمة للمصطلح الأجنبي: «humanism» بدل لفظ «الإنسانية»، والنشورة مأخوذة من النشر، وحجته في ذلك أن المصطلح الأجنبي يقصد به حركة إحياء الأدب والفنون القديمة وبعثها من رقادها[1].

ولم يكن هدف الحركة الإنسانية في عصر النهضة معارضة الدين أو التمرد على قوانينه أو التهجم على أصوله، وإنما كانت في أكثرها ثائرة على العقائد الكنسية وانحرافاتها، وناقدة لأخلاق رجال الدين وتصرفاتهم، وإن كان بعضهم كان يميل إلى نقد أصل الدين ووجود الإله.

وفي القرن السابع عشر اشتدت نزعة التمرد الإنساني مع الثورة العلمية، التي أثبتت خطأ الدين الكنسي وتخلفه العلمي السحيق، وزاد من قوتها النشاط القوي في التفكير الفلسفي الذي قدس القدرات العقلية للإنسان، ومال ضد الخضوع للتعاليم الكنسية.

ومع ذلك فالنزعة الإنسانية في هذه المرحلة ما زالت في الأعم الأغلب محافظة على الالتزام بالقوانين الدينية، ومعلنة للخضوع له والاقتناع به، وفي توصيف حالة النزعة الإنسانية في هذه المرحلة يقول زكي نجيب: «جاءت النهضة الأدبية، فأعلنت معها حرية الإنسان في فكره، وانطلق العقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث الطبيعة، يجلوها ويفكر في جوانبها، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات؛ حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني، يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب، ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر»[2].

وما زالت النزعة الإنسانية تزداد قوتها مع مرور الزمن، حتى بلغت في القرن الثامن عشر مرحلة التمرد والاستقلال الذاتي الشامل، فمع حركة التنوير توجه العقل الغربي إلى تقديس العقل الإنساني والإعلاء من قدراته وجعله الميزان

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (١١١).
(٢) قصة الفلسفة الحديثة (١/٤٦).

الذي يحكم من خلاله على كل شيء، واعتقدوا أن القدرة العقلية الإنسانية يمكنها أن تصل إلى الرشاد في كل الميادين الحياتية من غير توجيه من أي مصدر آخر خارج نطاق الإنسانية ذاتها.

واعتقدوا أن العقل الإنساني يتبوأ مركز السيادة الكونية، ومن حقه أن يحاكم كل شيء، وأنه بات السيد المطاع، الذي من حقه أن يوجه الأسئلة على كل شيء وعلى كل أحد حتى الإلٰه، ويؤكد ممثلو التنوير «أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر... وسيكون العقل أداتنا للاهتداء إلى المؤسسات أو العلاقات حتى ننتعش معها ونسعد بها، وسيكشف العقل عنا غشاوة الخرافات والخوارق، وغير ذلك من أمور تتنافى معه، وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض»[1].

فتحول العقل الإنساني إلى معبود جديد، وإله أرضي بديل عن الإلٰه العالي في السماء، ويشرح بول هاراز أبعاد النزعة الإنسانية المستغنية التي شاعت في الفكر الغربي وغدت مؤثرة فيه غاية التأثير فيقول: «كانت المفاهيم الموروثة الأكثر عمومية، كمفهوم القبول المطلق الذي يثبت الله ومفهوم العجائب في موضع الشك، وكانوا يقصون الإلٰهي إلى السموات المجهولة التي لا تدرك، فالإنسان والإنسان وحده أصبح مقياسا لكل شيء، كان هو مسوغ وجوده وغايته»[2].

ويصف الحالة التي وصل إليها الثائرون على الدين فيقول: «وقد أفضى بهم الأمر إلى تأليه الإنسان: عندما نتبع العقل لا نخضع إلا لأنفسنا، ونصبح بذلك على وجه ما آلهة»[3].

وأخذ المنظرون الغربيون ـ وأكثرهم من المعادين للدين ـ يبنون تصوراتهم وأنظمتهم المختلفة في معزل عن الدين وعن الوحي الإلٰهي، وأصبح العقل الغربي يتصرف وكأنه إلٰه لا يسأل عما يفعل.

فحاول الفلاسفة الإنسانيون الجدد «أن يستبدلوا بحضارة مرتكزة على

---

(١) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون (١١٧)، وانظر: المصدر نفسه (١٢٨، ١٢٩).
(٢) أزمة الوعي الأوروبي (٩).
(٣) المرجع السابق (١٩١).

الواجب: الواجب نحو الله والواجبات نحو الملك، حضارة ترتكز على فكرة الحقوق: حقوق الوعي الفردي وحقوق النقد وحقوق العقل وحقوق الإنسان والمواطن»[1].

ويصف بعض الباحثين الغربيين الحال الذي وصل إليه الوعي الغربي فيقول: «لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله... فأيديولوجيا التنوير التي أقامت القطيعة الإبستمولوجية (المعرفية) الكبرى، قد فصلت بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٣٤م) وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته.. وراح نظام النعمة الإلٰهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة، وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية»[2].

ويؤكد تزفيتان تودوروف أن الفكر الغربي في عصر التنوير تحولت المركزية فيه إلى الإنسان بعد أن كانت المركزية للخالق تعالى، وطفق الإنسان مشتغلًا بنفسه، ويرى أنه لم يعد في حاجة إلى أن يخضع لأي موجود آخر كائنًا من كان، ولم يعد الإنسان يبحث عن خلاصه يوم القيامة، وإنما اقتصر حرصه على تحقيق الرفاهية والسعادة في الحياة الدنيا فقط[3]، «وقررت الكائنات البشرية لأول مرة في التاريخ أخذ مصيرها بيدها، وتواضعت على اعتبار رفاه الإنسانية الهدف الأسمى لأفعالها»[4].

ويلخص عبد الرحمٰن بدوي غلو الحركة التنويرية في العقل بقوله: «عبادة العقل إذا هي الطابع الرئيسي لهذا القرن ـ الثامن عشر ـ ومبادئ العقل وحدها التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية: سواء في السياسة وفي الأخلاق وفي المعتقدات وفي النظرة الكونية»[5].

ويظهر تأليه العقل الإنساني بصورة كبيرة مع بناءات أتباع الدين الطبيعي

---

(١) أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار (١٠)، والحوار الإسلامي العلماني، طارق البشري (٣٢).
(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ـ التصدير ـ (١/ ٤٠).
(٣) انظر: روح الأنوار (٩٧ ـ ٩٩).
(٤) المرجع السابق (٧).
(٥) نيتشه (١٢٩).

لموقفهم الديني الجديد، فإنهم حين أنكروا الوحي الإلٰهي والأديان المنزلة طفقوا يعتمدون على المصير الإنساني، والعقل البشري في تأسيس الأخلاق والقيم، واستبدلوا بها التشريع الإلٰهي، فجان جاك روسو جعل الضمير الإنساني هو المرشد والهادي والمشرع للإنسان[١]. وأما كانط فقد صرح بأن بناء الأخلاق يقوم على استقلال الإنسان، وأنها لا تحتاج إلى الوحي، وأن الإنسان في بنائه لأخلاقه لا يحتاج إلى مرشد أعلى يهديه الطريق[٢].

وما فتِئت النزعة الإنسانية مستمرة في إكمال جبروتها واشتداد سلطانها، حتى بلغت في القرن التاسع عشر درجة صارخة وصورة فاقعة من التمرد والاستقلالية، وأضحت تظهر في تشكلات متعددة وفي قوالب مختلفة غالية في التمرد، وأكثر ما تجلت هذه الصورة المتجبرة في ثلاثة فلاسفة مشهورين، هم: أوجست كونت (١٨٥٧م)، وفيورباخ (١٨٧٢م)، ونيتشه (١٩٠٠م).

أما أوجست كونت (١٨٥٧م) فقد دعا إلى ما عرف بدين الإنسانية، وهو دين يقوم على عبادة الإنسان بدلًا عن عبادة الله تعالى، باعتبار أن الإنسان هو الموجود الأعظم الذي تشاركت فيه كل أجيال بني آدم، وجعل لها طقوسًا وشعائر خاصة بها، وقد نصب نفسه الكاهن الأكبر للديانة الإنسانية، ووضع لها شعار المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية[٣].

وأما فيورباخ (١٨٧٢م)؛ فإنه أسس النزعة الإنسانية الملحدة، التي ذهب فيها إلى أن مفهوم الله ليس إلا تأليه الإنسان لنفسه، وأن الإنسان يمارس عملية اغتراب مع ذاته، فيحول صفاته إلى إلٰه مقدس، فالإنسان عنده هو الإلٰه الحقيقي الوحيد لنفسه، والله ليس إلا تجسيدًا للطبيعة الإنسانية[٤]، ويقول: «الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقه وموجبها، ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه»[٥].

---

(١) انظر: دين الفطرة (٩٠، ١٢٨).

(٢) انظر: الدين في حدود العقل المجرد (٤٥)، وكانت والفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (٢١٦).

(٣) انظر: فلسفة أوجست كونت، هو الذي يكسب الباحثين الموهبة والسعة في الأفق، ويقول: ليفي بريل (٣٤٧ ـ ٣٥٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٣٨٣)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (٣٢٧ ـ ٣٢٨).

(٤) انظر: أصل الدين، فيورباخ (٤٨)، والله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٣٤٠ ـ ٣٤٣).

(٥) أصل الدين (٩٢).

وأما نيتشه (١٩٠٠م)؛ فهو الذي وصل بالنزعة الإنسانية إلى أعلى درجة من الشطط والغلو، وبلغ بها قمة العدمية والتمرد، وصرح بأن الإلٰه قد مات، ودعا إلى استبدال مفهوم الإلٰه بمفهوم الإنسان السوبرمان «المتفوق»، وقال على لسان زرادشت: «لقد ماتت جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»[١]، ويرى أن الإيمان بوجود الإلٰه يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه؛ وأن ذلك عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوقه، فلا بد إذن من التخلص من وجود الإلٰه ذاته[٢].

وبعد أن أعلن نيتشه إلحاده سعى إلى إيجاد البديل عن الإيمان بالله، فأتى بالإيمان بالإنسان الكامل «السوبرمان»، وجعله إلهًا جديدًا للإنسانية، وقال على لسان زرادشت: «لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف باسم الإنسان المتفوق»[٣]، وفي هذا الزمان الذي أعلن فيه موت الإلٰه: «تعود الظهيرة إلى ذر أنوارها، ويصبح الإنسان الراقي سيدًا»[٤].

وجعل الإنسان الواضع لكل شيء في هذا الكون، والخالق لكل القيم والمبادئ الفاعلة في حياته، وهو الذي أضفى على الكون كل ما فيه من معنى، وعده المرجع في الحكم على كل ما في الكون، ويقول: «الحق أن الناس قد أعطوا أنفسهم كل خيرهم وشرهم، والحق أنهم لم يتلقوه ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم من السماء»[٥].

ويعد نيتشه بهذه الأفكار المؤثر الأقوى في النزعة الإنسانية المستغنية، وهو الكاشف الأعمق عن قوانينها وآثارها، فهو يعد أول فيلسوف غربي يواجه فقدان الإنسان للإيمان بالله تعالى وبالأديان مواجهة كاملة مكشوفة، ومن أول من صرح عن الالتزام بمقتضيات تلك الرؤية، فصرح بالعدمية وفقدان المعنى والأخلاق في الحياة[٦].

---

(١) هكذا تحدث زرادشت (٦٥).
(٢) انظر: نيتشه، فؤاد زكريا (٤٠، ١٣١).
(٣) هكذا تحدث زرادشت (٧٠).
(٤) المرجع السابق (٢٤٠).
(٥) نيتشه، فؤاد زكريا (٥٣).
(٦) انظر: الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٣٠).

وبهذه التصورات التي قررها أولئك الفلاسفة المؤثرون في الفكر الغربي بلغت النزعة الإنسانية درجة عالية من الانتشار والتوسع، وتوغلت كثيرًا في العقل الغربي، وباتت مخيمة على عقول كثير من رجالاتها.

واستمرت النزعة الإنسان فاعلة في الفكر الغربي ومؤثرة في تصوراته ومساراته، وكتب الإنسانيون في القرن العشرين بيانا، نشر سنة ١٩٣٣م، حددوا فيه رؤية المذهب الإنساني في آخر تطوراته في تلك المرحلة، ومما جاء فيه: أن الكون موجود بذاته وليس مخلوقا، وأن طبيعة الكون لا تقبل أي ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية، وأنه قد ولى الزمن الذي يعتقد الناس فيه بالدين وبالله[١].

وفي عام ١٩٧٣م نشر الإنسانيون بيانهم الثاني، كرروا فيه نقدهم للأديان، وأكدوا على أنهم يبتدئون في تصورهم عن الكون والحياة من الإنسان وليس من الله، ومن الطبيعة وليس من الألوهية[٢].

وفي عام ١٩٨٠م أصدر الإنسانيون بيانا آخر جددوا فيه قيم النزعة الإنسانية، ومبادئها، ومما جاء فيه: «نحن بوجه عام شكاكون بخصوص ادعاءات وجود ما هو فائق للطبيعة... والإنسانيون العلمانيون قد يكونون لاأدريين أو ملحدين أو عقلانيين أو متشككين، فهم يعتقدون أن الأدلة لا تكفي من أجل إثبات الادعاء بأن هناك غاية إلهية موجودة في الكون»[٣].

ومن كل ما سبق ينجلي لنا بأن ظاهرة نقد الدين مرتكزة غاية الارتكاز على النزعة الإنسانية، تتضخم بتضخمها وتشتد باشتدادها، وهي متداخلة معها في كل المسالك، فلا تكاد تجد أحدًا من السالكين في المسارات النقدية للدين إلا وهو ممن تشرب الروح الإنسانية المستغنية عن الإلٰه وعن الاحتياج إليه، فأكثر الدعوات التي يقيمها ناقدو الدين تنطلق من قاعدة الإنسانية ويؤول إلى مدارجها.

---

(١) انظر: وليم جيمس، محمود فهمي زيدان (١٨٤).

(٢) انظر: موقع دانيال هتانوا «بيان الإنسانيين العلمانيين»، رابط:
/https://humanitariansy.wordpress.com/2011/01/15/p1u2qs-f

(٣) المرجع السابق، الرابط نفسه.

نقد النزعة الإنسانية المستغنية:

لا شك أن الإنسانية لفظ براق، وحرف مزخرف أخاذ، وكلمة فاتنة، ومعنى نبيل، وفكرة شريفة عالية، ومبدأ عظيم، ولا يوجد أجد من العقلاء الأسوياء ينازع في أهمية الحفاظ على المعاني الإنسانية أو يتشكك في جلالتها، فالبلوغ إلى المنازل العالية في الإنسانية والوصول إلى الدرجات المرتفعة فيها مقصد لكل من يملك عقلا سليما وفطرة سوية.

وما كان كذلك من الألفاظ والمعاني فإنه يتطلب قدرًا كبيرًا من الاحتياط والتدقيق في بناء المواقف حولها قبولا ورفضًا، فليس من المقبول لدى أهل العقول السليمة أن يتساهل المرء في بناء موقف عن أمر عظيم جدًّا، فيقبل الموقف المتعلق به معتمدًا على الدعاوى المجردة عن الدليل والبرهان ويرتكز على الخطب المزخرفة وينجر وراءها، وإنما ضخامة الأمر وعظم شأنه يتطلب مزيدًا من التشدّد في قبول أي أمر يتعلق به، أو رفضه، فكلما ازداد الأمر أهمية ازدادت شروط قبوله ورفضه صرامة.

ومما يتفق عليه العقلاء أن معنى الإنسانية لا يتحقق في الوجود بمجرد الشعارات البراقة ولا الإعلانات الخلابة، وأن الدفاع عنها ضد منتهكيها لا يكون بمجرد الادعاء ورفع الأصوات، وإنما لا بد في كل ذلك من إقامة البرهان الصادق والدليل العلمي التطبيقي الواقعي.

وقبل أن نلج في محاكمة النزعة الإنسانية والكشف عن مواضع الخلل فيها لا بد من تأسيس المعايير التي تقوم عليها الإنسانية الحقة، فالكشف عن هذه المعايير يعد بمثابة تحديد الميزان الذي توزن به كل دعوى تدعي لنفسها الانتساب إلى الإنسانية وحمايتها ضد منتهكيها، ولأن المنادين بالنزعة الإنسانية ورافعي شعاراتها لم يقدموا أدلة برهانية ولم يسلكوا مسالك الاستدلال المنطقي والعقلي المعروف، وإنما غيروا من المعايير وبدلوا من الموازين، وجعلوها مستندا لهم في تسويغ دعواتهم وتسويق شعاراتهم، فضبط المعايير العقلية والفطرية والحياتية التي تقوم عليها الإنسانية الحقة هو السبيل الأعمق في نقد تلك النزعة كشف ما فيه من أغلاط ومفاسد.

والمعايير التي تقوم عليها المعاني الإنسانية وتقاس بها ماهيتها ترجع إلى ضابطين أساسيين، هما:

الضابط الأول: تحقيق الارتقاء الإنساني:

بحيث يكون الإنسان موجودًا متميزًا بكيان مخصوص متفرد واضح المعالم ومحدد الكيفية، بحيث لا يكون ملتبسًا بغيره من الحيوانات والموجودات، ويكون عاليًا على غيره من أجناس الحيوان.

والتميز الإنساني في الارتقاء إنما يتحقق بالقيم والمبادئ العليا التي تجعل تصرفاته أكثر نضجًا وحكمة من التصرفات الحيوانية الأخرى، وقد أشار الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمٰن إلى أن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح، وهو الذي يسميه باسم «الأخلاقية»، فالأخلاقية عنده هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًّا عن أفق البهيمة، فالبهيمة لا تسعى إلى الصلاح في ملكوتها، فالأخلاقية إذن هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو إنسان، وتجعل إرادته وقصده متوجها نحو الكمال والصلاح[1].

ومن أعظم ما يحقق تميز الإنسان في الأخلاق والمبادئ ما يلتزم به من دين وشعائر تعبدية، فالأديان المنزلة من الله من أقوى الدوافع التي تؤدي بالإنسان إلى التمسك بما فطر عليه من مبادئ أخلاقية، بل لا يمكن أن تقوم الأخلاق وتؤثر في حياة الناس إلا بالإيمان بالله تعالى والالتزام بالدين الصحيح.

الضابط الثاني: تحقيق السعادة والرفاهية:

بحيث تكون حياة الإنسان أكثر سلامة وراحة في مسيرتها الحياتية من النواقص والعوارض المنافية للصحة الجسمية والعقلية والكرامة والسعادة وإزالة الشقاء.

فسعادة الإنسان معنى واسع، يشمل السعادة الجسمية، فلا يكون مصابًا بالأمراض والأدواء، والسعادة الروحية، فلا يكون مصابا بالاضطراب والوحشية وفقدان المعنى في الحياة، والسعادة العقلية، فتكون مبادئه وأصوله المعرفية

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن (١٤).

متصفة بالانضباط والاتساق، ويكون سالمًا من الاضطراب المعرفي والقلق الفكري.

وهذان الضابطان متكاملان فيما بينهما، وكل واحد منهما محكوم بالآخر، ولا يقوم أحدهما إلا بتحقق صنوه، فهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما بنيان الإنسانية، وانخرام أحدهما مؤذن بتهشم بنيانها، فلا تحقق السعادة والرفاهية للإنسانية مع عدم اعتبار التميز الإنساني عن البهيمة في القيم الأخلاقية، وكذلك لا تحقق المبادئ الأخلاقية مع عدم اعتبار تحقيق السعادة والرفاهية الحياتية.

إن عربة التطور الإنساني لا تسير أبدًا على عجلة واحدة، وإنما لا بد فيها من اجتماع العجلتين معًا ـ القيم الأخلاقية والروحية والمكون المادي ـ وفقدان إحداهما يستلزم بالضرورة تحطم عربة التقدم واضطرابها الشديد، وكل ذلك مؤذن بخراب الحياة الإنسانية.

إن مقياس الإنسانية الحقيقي لا يعتمد على مجرد ما صنعه الإنسان من أجهزة الراحة والرفاهية، ولا على نوع المراكب والمساكن المريحة التي وصل إليها، ولا على ما ركبه من أنواع الأطعمة والأشربة والملاذ، ولا على صنوف الأسلحة الفتاكة التي يستطيع أن يقتل بها شعوبا بأكملها، وإنما لا بد أن يجمع مع ذلك كله الحفاظ على التميز الحقيقي بين الإنسان وبين البهيمة، وأن يرتقي الإنسان في أخلاقه وعقله، ويعتلي بروحه وقلبه، ويهذب بها سلوكه وتصرفاته الحياتية، ويجعلها أكثر سموًّا ورقيًّا وأخلاقًا واتساقًا مع مقتضيات الفطرة والعقل.

وأي دعوة تتمحور حول ضابط منهما دون الآخر تعد دعوة ناقصة وقاصرة عن تحقيق معنى الإنسانية المنضبط، فمن يدَّعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد الحصول على القيم مع التفريط والتقصير في المعاني والوسائل التي تحفظ للإنسان سلامة حياته وخلوها من الآفات، فدعواه باطلة كاسدة، وكذلك من يدعي أن الإنسانية تتحقق بمجرد تحقيق السلامة المادية للإنسان، والبلوغ إلى أعلى درجات الرفاهية الحسية، مع التفريط والتقصير في الحفاظ على القيم والمبادئ، فدعواه ناقصة كاسدة.

وإذا رجعنا إلى النزعة الإنسانية ـ بعد الانتهاء من هذه المقدمة التأسيسية ـ فإننا نجد أنها لم تكن ملتزمة بتحقيق الضوابط التي تقوم عليها الإنسانية الحقة

فضلًا عن أنها لم تقم على مقدمات صحيحة، ولم تستند إلى أدلة علمية منضبطة، وإنما ارتكزت على شعارات وعبارات عاطفية خاوية من المضمون البرهاني، واعتمدت على تحكمات لا تقوم على أسس علمية صحيحة، **وتفصيل هذا الكلام المجمل يتحصل بالحديث في ثلاثة مسارات:**

المسار الأول: فساد المسلمات؛ وفيه يبين أن النزعة الإنسانية لا تقوم على أسس صحيحة، وإنما تنطلق من مقدمات باطلة ومسلمات متوهمة، بنيت عليها دعاوى عريضة تتعلق بحياة الإنسان في الأرض وهدفه وغايته.

المسار الثاني: انتهاك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه؛ وفيه يبين بأن النزعة الإنسانية لم تحافظ على الإنسان، ولم ترتق به، ولم تسم بروحه وأخلاقه، وإنما تسببت في كثير من الأزمات، وانحدرت بالحياة الإنسانية في حفر عميقة من المشكلات، وجعلت حياة الإنسانية محاطة بركام كبير من الصعوبات والانحرافات القاتلة.

المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام؛ وفيه يبين بأن القوانين والأحكام التي أتى بها الإسلام هي التي ـ لو التزم بها الناس ـ تحفظ للإنسان منزلته، وترتقي به في حياته، وتسمو به في أخلاقه وأهدافه، وتحقق له الاستقرار والاتساق، وتساعد بشكل كبير في تخليص الإنسان من أزمات الحياة وصعوباتها، وتقلل من مشكلاتها.

وتفصيل تلكم المسارات فيما يلي:

المسار الأول: فساد المسلمات:

فالنزعة الإنسانية المستغنية تنطلق من مسلمات باطلة تظن أنها صادقة، وقد اشتركت ثلاث مسلمات في تأسيس تلك النزعة، **وهي:**

ـ **المسلمة الأولى**: أن إيمان الإنسان بوجود الإلٰه وسيادته المطلقة على الكون يتناقض مع كمال الإنسان ووعيه بحقيقته، ومعنى ذلك أن الإنسان إنما أقر بالله تعالى وتعبد له وتذلل لعظمته لكونه كان ناقصا في علمه وسيطرته على الكون.

وهذه المقدمة خاطئة كاسدة، وهي لا تعدو أن تكون توهما ركبه الناقدون للأديان في أذهانهم وصيروه مقدمة لقولهم، وهم لم يقدموا أي دليل أو برهان

يثبت صحتها، وإنما جعلوا مجرد ادعائهم دليلًا على صحتها، وأي دعوى لا يقام عليها دليل فإنه لا يصح قبولها والأخذ بها.

وبالنظر إلى المنهج الاستدلالي المنضبط فإن هذه المقدمة داخلة في دائرة المصادرة على المطلوب، وهو عيب يرد به الاستدلال بالاتفاق؛ وذلك أن أهل الأديان يرون في الإيمان بوجود الله قضية فطرية ضرورية لازمة للإيمان، ويعدون الإيمان بوجود الخالق مقتضى من المقتضيات الضرورية التي يدل عليها العقل نابعة عن التسليم بالمبادئ الفطرية، فإيمان الإنسان بالله تعالى وتعبده له هو الكمال الذي يجب على الإنسان أن يحرص عليه، وإلا كان خارجًا عما فُطر عليه ومناقضًا لما جبلت نفسه على مقتضاه، ولكن أتباع النزعة الإنسانية صادروا على هذا المعنى، وصيروا نفس معارضتهم دليلا على صحة قولهم.

ـ **المسلمة الثانية**: أن البنية الإنسانية قادرة على البلوغ إلى كل شيء، وقادرة على تحقيق الاكتفاء بذاتها، وأن الإنسان بعقله المنفرد وبجهده في العلم التجريبي يستطيع أن يحقق كل آماله ويبني كل أنظمته من غير مساعدة من أي أحد. .

وهذه المسلمة لا تختلف عن سابقتها في الخطأ والخروج عن المعقول، فلا شك أن العقل البشري يمتلك قدرة كبيرة في الإدراك، ويمكنه أن يصل إلى مراحل متقدمة من الاكتشافات والتخطيط العلمي والمعرفي، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يصل إلى نهاية المعرفة المتعلقة بالكون، بل ولا نهاية المعرفة المتعلقة بذاته! وهو لا يستطيع أن يستقل بمعرفة كل الأمور المتعلقة بالكون والحياة، فما زالت في الكون أسرار مستعصية على الإدراك الإنساني، وما من مجال من مجالات المعرفة والعلم إلا تجد فيه من يصرح بأن ثمة أمورًا ما زالت في حيز المجهول المستغلق، وقد استقرت آراء كثير من العلماء في القرن العشرين على الإقرار بقصور العلم الإنساني، واستحالة أن يصل إلى كل مجهولات الكون والوجود.

وبات العلم الإنساني أكثر تواضعًا وإدراكًا لحقيقة أمره وطبيعة قدرته، وفي تأكيد ذلك يقول برتراند رسل في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين: «العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزًا عن الوصول

إليها»[١]، وفي إثبات عجز القدرة البشرية عن الإحاطة بكل ما في الكون يقول أينشتاين: «إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلن أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها»[٢]، وسيأتي مزيد تأكيد وبسط لهذه القضية في أثناء البحث[٣].

ـ **المسلمة الثالثة**: أن العلاقة بين الله وبين البشر تقوم على الصراع والتنافس، فالإنسانية كانت على مر تاريخها في صراع مع الله حتى استطاعت أن تتخلص من سطوته عليها.

وهذه المسلمة قائمة على إمكان استقلال الإنسان بنفسه في التسيُّد على الكون وفي القدرة على تدبيره؛ ولهذا نزلوا ضمير الإنسان وإرادته وقدرته منزلة الإلٰه الخالق المشرع المدبر، وتوهموا بذلك أن الإنسان يمكن أن يكون ضدًّا لله ومنافسًا له ومتصارعًا معه، فانحصرت الخيارات عندهم في خيارين لا ثالث لهما، هما: إما أن يكون الإنسان سيِّدًا في الكون، وإما أن يكون الإلٰه سيدا له.

وهذا تصور أسطوري، مأخوذ من الفكر اليوناني الخرافي؛ وذلك أن اليونان كانوا يعتقدون أن الآلهة تتصارع مع البشر، وأنها تعادي البشر دائما، وأنها تخشى من البشر في كل لحظة وحين، وأن الإنسان في المقابل يحاول دائما التخلص من سلطة الآلهة، وأن بعض البشر استطاع أن يسرق من الآلهة النار المقدسة وأهداها إلى قومه[٤].

والنزعة الإنسانية المستغنية ارتكزت على هذا الاعتقاد الخرافي مع شيء من التطوير والتحوير، وصيرته مقدمة لتصورها عن العلاقة بين الله وبين الإنسان،

---

(١) الدين والعلم (١٧١).

(٢) أينشتاين ونظريته النسبية، عبد الرحمٰن مرحبا (١٤٥)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس قرطاس (٩٦).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني عند الحديث عن النزعة العلموية.

(٤) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٦/١٨٨).

وبنت عليها دعواها العريضة، وهي مقدمة لا تعدو أن تكون توهما من التوهمات الخرافية الخارجة عن نطاق العقل والمنطق.

فإن العلاقة بين الله وبين الإنسان لا تقوم أبدا على الصراع والمنافسة؛ لأن التصارع والتنافس إنما يكون بين الأطراف المتقاربة في القوة والقدرة، وهذا الأمر غير متحقق البتة في قضية العلاقة بين الله وبين الإنسان، فالله الذي خلق الكون في غاية العظمة والجبروت والسعة، ولا يمكن للعقل الإنساني أن يحيط بذاته ولا بصفاته، ومما يدل على ذلك أن الكون الذي هو خلق من خلق الله لم يصل الإنسان ـ ولن يصل ـ إلى نهايته، فكيف بمن خلقه وأنشأه؟! وهذا دليل برهاني يقيني في تأسيس العظمة الإلٰهية التي لا يمكن للإنسان أن يحيط بها.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح في مقاييس العقل والمنطق أن يتصور أحد العلاقة بين ذلك الإلٰه العظيم الجليل وبين الإنسان الضعيف الضئيل الذي لا يعدو أن يكون ذرة صغيرة من ذرات الكون علاقةَ تصارع وتنافس؟! وأن الإنسان استطاع في نهاية الأمر أن ينتصر على الإلٰه؟! إن عقلًا يسلم بمثل هذه المعادلة لهو عقل فاقد لكل المعايير العلمية والمقاييس المنطقية السليمة.

ومع هذه العظمة الإلٰهية التي لا يستطيع أحد من البشر إدراكها فإن الأديان السماوية المنزلة من عند الله ـ وخاصة دين الإسلام ـ تؤكد أن العلاقة بين الله وبين خلقه قائمة على معاني الإجلال والتعظيم والحب والخوف والرجاء والتودد والشوق إلى اللقاء، وكثيرًا ما يتودد الله إلى بني آدم بالخيرات والبركات، وهذه المعاني الجليلة هي المرتكزات التي تقوم عليها العبودية لله تعالى، فالعبادة لله في الإسلام كما يقول ابن تيمية: «اسم يجمع كمال الحب لله ونهايته، وكمال الذل ونهايته»[1]، ويقول ابن القيم في بيان حقيقتها: «العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع... فمن أحببته ولم تكن خاضعًا له لم تكن عابدًا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدًا له، حتى تكون محبًّا وخاضعًا»[2].

ويقول مبيِّنًا موجب عبودية الإنسان لله: «ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٩).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٧٤).

فتوجب شكرًا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله، فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى؛ كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين»[1]، ثم أنكر على من جعل أساس العبادة الخوف من الله وحده.

وكثيرًا ما يصف الله عباده المؤمنين بأنه يحبهم وهم يحبونه كما في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبأنه رضي عنهم ورضوا عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

فهذه الدلالات وغيرها تدل على شناعة الخطأ الذي وقع فيه أتباع النزعة الإنسانية حين ظنوا أن العلاقة بين الله وبين خلقه تقوم على الصراع والتنافس، ومن ثم لا بد من المصير إلى طرف واحد منهما.

وتحصل مما سبق أن الخيط الناظم للنزعة الإنسانية يرجع إلى عدم «تقدير عظمة الله حق التقدير»، فإنهم بنوا لأنفسهم تصورًا قاصرًا باطلًا عن الإلٰه الخالق القادر المدبر العظيم، ثم أخذوا يقابلون بينه وبين قدرة الإنسان وإرادته، وهذا التصور هو الأساس الذي يقوم عليه كل الانحرافات الخاطئة في التعامل مع الله تبارك وتعالى، وقد نبّه الله الإنسان كثيرًا على خطورة هذا التصور فقال سبحانه: ﴿مَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾﴾ [الحج: ٧٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

ومن خلال هذه المقدمات ينجلي للقارئ بأن النزعة الإنسانية تقوم على مقدمات باطلة وأسس متهالكة، وانكشاف بطلان المقدمات من أقوى ما يدل على بطلان ما بُني عليها من مواقف وآراء.

المسار الثاني: انتهاك النزعة الإنسانية لقيم الإنسان وتميزاته وخصائصه:

فمع أن أتباع النزعة الإنسانية يدعون أنهم من يحقق لها الوجود الفعلي في

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

الواقع، وبأنهم من يحافظ على الإنسانية ضد من يسعى إلى انتهاكها، إلا أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة، فإن معاني الإنسانية أصيبت بانتهاك كبير مع تلك الدعوة حتى انتهت إلى مصير قبيح وسيئ، يؤدي حتما إلى زوال الإنسانية ذاتها؛ وذلك أن تلك النزعة تقوم على إنكار جزء أصيل من الإنسان ومكون أساسي من مكوناته، فهي لم تلتزم بالضوابط التي لا يقوم بنيان الإنسانية الحقة إلا عليها، وإنما غَلَت في جانب وهو الجانب المادي وقَصَرت معنى الإنسانية عليه، وأغفلت جوانب أخرى أصيلة في البنية الإنسانية.

إن الإنسانية الحقة بنيان مكون من أجزاء أساسية لا بد من توفرها جميعا في الحياة، فهي تقوم على المعاني الأخلاقية القيمية الكلية الثابتة، وعلى التسليم بالمبادئ الضرورية العقلية، التي منها بالضرورة الإيمان بالخالق لهذا الكون، وتقوم على تطلب المعاني المادية التي تحقق الاستقرار في الحياة الدنيا، وأي دعوة تقصر في جانب من هذه الجوانب فإن بنيان الإنسانية فيها سيكون مشوها عاطبا.

والنزعة الإنسانية أخلت بهذه الشروط؛ فأنكرت المعاني الأخلاقية والمبادئ الضرورية، وهذا التصرف يؤدي بالضرورة إلى تهشم الإنسانية وتحطمها، وفي تأكيد هذا المعنى يقول رئيس التشيك فاكيلا فهافل: «حينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها بدأ العالم يفقد بعده الإنساني»[1]، ويؤكد علي عزت بيجوفيتش المعنى نفسه، فيقول: «إن القول بمذهب إنساني ملحد ضرب من التناقض؛ لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي وجود الإنسان، كما أنه لو لم يوجد إنسان، فإن الإنسانية التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون، إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية»[2].

إن آراء النزعة الإنسانية وتصوراتها التي تكونت حول الإنسان وطبيعته وماهيته ومكانته وعلاقته بالوجود من أقوى الأدلة التي تدل على أنها نزعة محطمة للإنسانية ومنتهكة لخصائصها، فقد أقامت تصورات فكرية عن الإنسان نزلت به

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (٢/ ٢٦).

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٣).

من السمو الذي كان يتصف به إلى حضيض الحيوانية، ومزقت هيكله المتفرد عن غيره من الموجودات، وهشمت بنيانه الجميل الذي كان يتفاخر به على غيره من الموجودات المخلوقة.

وقد ذكر جون لينكس أنه كثيرًا ما تكلم مع المثقفين الروس، وأنهم قالوا له: «كنا نظن بأننا قادرون على التخلص من الله والاحتفاظ بقيمة لبني البشر، لكننا كنا على خطأ، فلقد دمرنا الإيمان بالله والإنسان في آن واحد معا»[1].

فلم يعد الإنسان ذلك الكائن العاقل المفكر المريد المختار المتصف بالمشاعر النبيلة والحياة الكريمة شيئًا مختلفا عن أصناف الموجودات الطبيعية الجامدة، وعن صنوف الحيوانات الأخرى التي تعيش الحياة البهيمية، وهناك أدلة كثيرة من واقع النزعة الإنسانية تدل على صدق التوصيف السابق، **ومن ذلك**:

الدليل الأول: انتهاك شرف الأصل الإنساني:

فبعد أن كان الإنسان يتميز عن غيره بأن الله خلقه خلقًا خاصًا، الذي يجعله مخلوقًا متفردًا على غيره من الحيوانات الأخرى، ألغى دعاة الإنسانية هذا التميز، وجعلوا وجود الإنسان مجرد حادث عادي جاء نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، مثله مثل أي حيوان آخر، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام، وهذا ما صرح به جوليان هكسلي، حيث يقول: «من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات، ولكن قد يحل محله القطة أو الفأرة»[2].

وفي هذا التصور انتهاك فظيع لرقي الإنسان وعلوه على سائر أجناس الحيوان، وفيها فتح للأبواب مشرعة لانتهاك الأخلاق والمبادئ، وذلك أن تحول الإنسان إلى مجرد حيوان لا يختلف عن غيره من الحيوانات في أصل خلقته إلا أنه أسرع بسبب الصدفة في تطوره منها يؤذن بأنه لا يختلف عن غيره في قيمه ومبادئه، وقد صدق الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي حين ذكر أن الكرامة الإنسانية قد أُذِلت في الغرب إذلالا عظيما، وطعنت ثلاث طعنات قاتلة، **أولاها**: على يد كوبرنيكس، فبعد أن كان الإنسان هو مركز الكون في النظرة التقليدية منذ

---

(١) أقوى براهين، د. جون لينكس (٥٧١).

(٢) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٥).

بطليوس، فقد حوصر وحوصرت أرضه التي يعيش عليها، وأصبح الاثنان معا يمثلان اليوم نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التي لا قرار لها من الأجرام، **والثانية**: على يد داروين، الذي استبدل بالحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الإنسان والله ملايين من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ، **والثالثة**: على يد التحليل النفسي عند فرويد، الذي قدم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، وتكوّنت النفس البشرية من العقد المخيفة لها، وهي عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفرط عقدنا[١].

بل إن فرويد ذاته ذكر أنه يجب «على الإنسانية في مرور الزمن أن تتحمل من أيدي العلم ثلاث إساءات فظيعة على حبها الساذج لذاتها»[٢]، وهي: اكتشافها أن العالم بقعة صغيرة في كون رحيب لا مركز للكون، واكتشافها أن الله لم يخلقنا خلقًا فريدا، ولكن انحدرنا من القردة، واكتشافها أن عقولنا الواعية لا تخبرنا بالكيفية التي انتصر بها، ولكنها تخبرنا بقصة جينات تهدف إلى خدمة الذات[٣].

ويكشف جوليان هكسلي بوضوح عن الانحدار الذي أصاب الإنسانية في النظريات الغربية وفقدانها لتميزها ومركزيتها، فيقول: «لقد تأرجح رأي الإنسان كالخطار ـ البندول ـ فيما يتعلق بمركزه بالنسبة لبقية الحيوانات، بين إعجابه الشديد أو القليل بنفسه، تفصل بينه وبين الحيوانات حينًا هوة سحيقة جدًّا، وحينا آخر هوة صغيرة جدًّا... وبظهور نظرية داروين بدأ الخطار يتأرجح عكسيا، واعتبر الإنسان حيوانا مرة أخرى، ولكن على ضوء العلم لا على ضوء الإحساس الساذج، وفي بادئ الأمر لم تتبين تماما نتائج هذا الرأي الجديد... إلا أن الخطار وصل شيئًا فشيئا إلى أقصى مدى تأرجحه، وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفروض داروين، فالإنسان ـ في رأي داروين ـ حيوان كغيره؛ ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرًا أكثر من آراء الدودة الشريطية، أو بكتيريا الباشلس، والبقاء هو

(١) انظر: نظرات حول الإنسان (٢٩٤).
(٢) انتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٠٣).

المقياس الوحيد للنجاح التطوري؛ ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة»[1].

وفي دراسة فرانسيس فوكوياما عن الإنسان ذكر أن الداروينية أزالت جوهر الإنسانية التي تميزها عن أجناس الحيوان، وأضحت الطبيعة البشرية ليست إلا عرضًا تاريخيًّا للعملية البيولوجية العشوائية[2].

وبذلك فقدت الإنسانية ما كانت تتفرد به من الرفعة الروحانية والأخلاقية، التي مردها إلى الخلق الخاص من الله، وتزعزعت القدسية التي كان يستمدها الإنسان من ذلك الخلق الخاص، وصار من جهة أخرى فاقدًا للأسس التي يقيم عليها القيم الأخلاقية؛ لأن كل تلك القواعد زائفة لا ثبات لها ولا استقرار، وإنما هي مفروضة على الإنسان من خارجه نتيجة الجهل والضعف[3].

الدليل الثاني: إفساد الحقيقة الإنسانية وتحجيمها:

فبعد تنكر النزعة الإنسانية المستغنية للمصدر الرباني الحكيم لخلق الإنسان لم يعد لديها إلا مصدر واحد فقط ترجع إليه الوجود الإنساني، وهو المادة، وهي صماء عمياء، لا قصد لها ولا غاية، ولا تتصف بإرادة ولا حكمة، ولا رحمة ولا مشاعر، وأضحى الإنسان جزءًا منها، وتحول الإنسان من المخلوق الرباني ذي الاختصاص الإلٰهي إلى مجرد جزء من المادة، وتشكلت ظاهرة «الإنسان الطبيعي»؛ أي: الإنسان الذي يدور في إطار الطبيعة المنحصرة في المادة، يعيش في الطبيعة، ولا فرق بينه وبين مكونات الطبيعة الأخرى، ولا يختلف عنها في الأهداف ولا القوانين[4].

فتحول الإنسان جراء هذا التصور إلى مجرد كونه جزءا من الطبيعة لا يختلف عنها في أمور جوهرية، وإنما يقع الاختلاف في طريقة التركيب وفي درجته فقط.

وبدل أن كان الإنسان يحمل حقيقة مركبة، تشترك فيها مادة أرضية ومعاني

---

(١) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٤).

(٢) انظر: نهاية الإنسان (٢١٨).

(٣) انظر: معركة التقاليد، محمد قطب (١٩).

(٤) انظر في صفات الإنسان المادي الطبيعي: موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري (١/ ٧٣).

روحية إلهية وضعها الله في داخله وفطره عليها، تجعل حياته مختلفة عن الطبيعة في الأهداف والمعاني والقوانين، تحول إلى مجرد كائن ليس له إلا بعدٌ واحد فقط، هو البعد المادي، فتشكلت ظاهرة «الإنسان ذو البعد الواحد»، ويراد بها الإنسان المنحصر في نطاق المادة، فلا يفكر إلا فيها، ولا يعمل إلا لأجلها، ولا يقيس الأمور إلا بمقاييسها، وهدفه التقدم العلمي والصناعي والمادي، ويعظم الإنتاجية الاستهلاكية، ويجعلها مقياس سعادته ورفاهيته[1].

وبعد أن كان الإنسان يتصف بالإرادة والمشاعر النفسية من الحب والبغض والكراهة، والقصد إلى الخير أو الشر والإحساس بالمسؤولية على الأفعال، فقد أُلغي مع النزعة الإنسانية كل ذلك، وتحول الإنسان إلى مجرد نظام طبيعي كغيره من الأنظمة الطبيعية، وكل مشاعره وصفاته وأخلاقه النبيلة أضحت عبارة عن تفاعلات بيولوجية مجردة، ليس لها أي مضمون قيمي ولا أخلاقي، وغاية ما لها أنها تؤدي وظائف عصبية وجينية محضة، لا يملك الإنسان معها أي اختيار في تعديلها أو تطويرها، وإنما هو مسير ومجبور على مسارها، وتحول الإنسان إلى آلة طبيعية ضخمة مكونة من أتراس متعددة، وما يحدث له من مشاعر وحب وبعض وكراهية وإرادة وقصد إنما هو عبارة عن نتيجة لتحرك تلك الأتراس الطبيعة، ولا شيء غير ذلك!

وهذه التصورات لها آثار عميقة في حياة الإنسان، فإن من أقوى ما يؤثر في التعامل مع أي موضوع ما طبيعةَ التصور عنه وتحديد حقيقته، فمن تصور الإنسان جزءا من المادة وفرعًا من فروعها، فإنه لا محالة ستكون آراؤه التي يتبناها عن الإنسان منسجمة مع ذلك التصور.

ونتيجة لهذه الرؤية في التعامل مع الكيان الإنساني أضحى كثير من الماديين ـ وخصوصًا من يعتمد منهم على فرضية التطور ـ يصرح بمقالات عديدة تتضمن احتقار الإنسان، وأنه مجرد كتلة من الذرات المادية، وأنه لا يختلف عن غيره من مكونات الطبيعة، ولا فضل له عليها، يقول بيتر سينجر: «حياة رضيع ليست أغلى داروينيًا من حياة شبمانزي أو خنزير»[2].

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية، المسيري (١/ ٢٥٣).

(٢) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (٦٢).

ويقول عالم الأحافير جورج سيمبسون من جامعة هارفارد: «إن الإنسان نتيجة العمليات الطبيعية غير الهادفة، التي لم تكن تفكر يوما بإيجاده»[1]، ووفقًا لعالم الأحافير من جامعة هارفارد ستيفن جي جولد فإن علم الأحياء الدارويني: «قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية، المصنوعة على صورة الإله»؛ لذا ووفقًا للنظرة الداروينية فلسنا سوى «فكرة طائرة بالصدفة على العالم»[2].

ويعبر بيتر سينجر المختص في أخلاقيات البحث الحيوي ـ وهو مناصر لقتل الأجنبة المعوقين ـ عن وجهة نظر مماثلة، فيؤكد على أن الداروينية تزودنا بأسس النظرة الدونية للكائن البشري[3].

وينقل فوكوياما عن دايفد هل أنه قال: «إنني لا أدري لماذا يكون لوجود العالم البشري كل هذه الأهمية... أعتقد أن الكثير من الصفات التي تربط بهم إما زائفة أو هي فارغة، وحتى لو كانت حقيقية وجوهرية، فإن توزيعات هذه الصفات بخاصة ـ في معظمها ـ هي مجرد مصادفات تطورية»[4].

ويصرح ريتشارد دوكنز بأن داروين صدم غرور نوعنا البشري بإظهارنا كأبناء عم مقربين للقردة والسعادين، وهذا يؤكد أننا حيوانات أيضا[5].

وكلام دوكنز متضمن لمغالطة بينة؛ لأن قيمة الإنسان ليست راجعة إلى خلقته الخاصة فقط، وإنما إلى ما يترتب عليها من آثار أخلاقية ومعرفية وسلوكية، فليست المشكلة في إثبات جنس الحيوانية للإنسان، وإنما المشكلة أن الحيوانية التي يتصف بها الإنسان متضمنة لقيم ومبادئ أخلاقية معرفية وسلوكية لا يمكن أن تبقى إلا مع الإيمان بأن الله تعالى خالق له، وإما اعتقاد أن الإنسان نتيجة الصدفة العمياء فهو نسف لكل تلك الامتيازات.

وهذا التحول العميق في طبيعة الإنسان يعد من أكبر الانتهاكات التي مورست على الإنسانية عبر التاريخ؛ لأن الإنسان ذلك المخلوق المتصف بالإرادة والقصد والأخلاق والمشاعر الروحية والمسؤولية تحول إلى مخلوق مجبور لا

---

(١) العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٧).
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣) انظر: المرجع السابق (١٨).
(٤) نهاية الإنسان (٢١٩).
(٥) أيقونات التطور علم أم خرافة، جوناثان ويلز (١٤٢).

يملك لنفسه أي شيء، ولم يعد هناك فرق بينه وبين أحقر الحيوانات في طباعها، فلم يعد هناك فرق بينه وبين الضباغ والخنازير في أن كلًّا منها لا تعدو صفاته أن تكون استجابة لعمليات بيولوجية محضة، إلا أن الطبيعة الصماء العمياء اختارت له صفات مختلفة عن تلك الحيوانات!

وفي توصيف أثر هذا التحول العميق يقول علي عزت بيجوفيتش: «إن تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية ـ حتى ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج الاستهلاكي ـ ليس علامة على الإنسانية، وإنما هو سلب للإنسانية»[1].

وهكذا ضُرِبت الإنسانية في مقتل، حيث أضحى الإنسان ليس إلا مجموعة من الدوافع المادية الاقتصادية والجنسية التي لا يملك معها أي خيار، ولا يختلف سلوكه فيها عن سلوك أي حيوان أو بهيمة عجماء[2].

إن حيوانية الإنسان وماديته التي استقرت في ساحة واسعة من الفكر الأوروبي بسبب النزعة الإنسانية الملحدة ترتب عليها أن المجتمع لم تعد تسيّره مفاهيم الإنسان الراقية ولا تصوراته ولا مشاعره النبيلة ولا سلوكه المستقيم، وإنما تسيّره بدل ذلك كله مفاهيم الحيوان، ومفاهيم الآلة، ومن ثم تضاءل مكان العقيدة والقيم الأخلاقية والروحية، ونقلت ضوابطه الخلقية والجنسية، وهبطت علاقة الجنسين، وتحولت طبيعة الإنسان إلى مجرد آلة إنتاجية تنتج وتنتج وتنتج، ثم تزول ولا شيء غير ذلك[3].

والكلام السابق ليس حكما على الأفراد بالضرورة، وإنما هو حكم على المنظومة المادية التي قامت عليها النزعة الإنسانية المستغنية، وأما أفراد الناس فلا يزال منهم من يلتزم بالأخلاق الحميدة ويستقبح الرذائل ولا يفعلها، ولكن تلك الأعمال لا يمكن أن تؤسس على المنظومة المعرفية التي قامت عليها النزعة الإنسانية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (١٠٢).

(٢) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (٤٩).

(٣) انظر: التطور والثبات في حياة المسلم، محمد قطب (٢٩٧).

الدليل الثالث: إفساد الأصول الأخلاقية والمنطلقات القِيَمية:

فبعد أن كان الإنسان يبني أخلاقه على أسس ومبادئ ثابتة وباقية في كل زمان ومكان، فاتصفت أخلاقه بالاتساق والاطراد، ألغى دعاة النزعة الإنسانية الملحدة تلك المبادئ، وشنوا عليها حربًا ضروسًا، فلم تعد هناك مبادئ مطلقة تحكم تصرفات الإنسان وتضبط سلوكه، وإنما تحولت المنظومة الأخلاقية إلى أمور نسبية إضافية تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان.

والحديث في هذا السياق متعلق بمستوى البناء والتأسيس المعرفي والمنهجي، وليس بمستوى السلوك الفردي اليومي، فقد يوجد ملحد ذو أخلاق نبيلة، وفي المقابل قد يكون مؤمن ذو أخلاق قبيحة، فحصول ذلك لا ينكره أحد وليس هو محل البحث هنا، وذلك أن هناك فرقًا بين الالتزام الأخلاقي وبين مستند ذلك الالتزام ومنطلقه، وبعبارة أخرى: هناك فرق بين سؤال: ما الأخلاق؟ وسؤال: لماذا يجب أن نلتزم بالأخلاق؟ فالبحث في السؤال الثاني وليس الأول.

ومضمون السؤال الثاني متعلق بجانب التأسيس والبناء المنهجي للأخلاق، فإنه يستحيل أن يبنى على أصول الإنسانية المستغنية التي تنكر وجود الإلٰه، وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عن هذا المعنى بعبارة ظريفة قال فيها: «يوجد ملحدون على أخلاق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»[١]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: «الأخلاق كمبدأ لا توجد بلا دين، بينما الأخلاق العملية يمكن لها أن توجد في غياب الدين»[٢].

ووجه ذلك أن المبادئ الأخلاقية والقِيَمية لا بد أن تكون مطلقة ثابتة، فالصدق من حيث الأصل يجب أن يبقى دائمًا في كل زمان ومكان محمودًا، والكذب من حيث الأصل يجب أن يبقى دائمًا قبيحًا، وكذلك الحال في الأمانة والكرم والخيانة والسرقة وغيرها من أصول الأخلاق الحميدة والمذمومة، ونزع صفة الثبات والإطلاق عن هذه الأخلاق يعني بالضرورة قتل الحياة الإنسانية وهتك القوانين الحاكمة للمجتمعات البشرية والتعاملات الحياتية.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب (٢٠٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٠).

فالحياة الإنسانية بجميع مكوناتها من الحديث والخطاب والبيع والشراء والنكاح والصداقة وغيرها من أصناف العلاقات الاجتماعية إنما تقوم على التسليم بوجود المبادئ المشتركة بين بني الإنسان، وعلى الإقرار بالقيم التي يمكن من خلالها الحكم على سلوك الإنسان بالصواب والخطأ، فإذا انتفت تلك المبادئ والقيم فلن ينتج عنها إلا الفوضى والخراب في حياة الإنسان.

وتأسيس المبادئ المطلقة الثابتة لا بد أن يعتمد على مصدر مطلق شامل في علمه وإدراكه وإحاطته بالوجود، وأن يكون متجردا من الميول الشخصية والفردية؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والموضوعية يستلزم انكشاف الحقائق كلها ماضيها ومستقبلها حتى يصح تأسيس ذلك الحكم، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يستحيل حينئذ أن يكون الإنسان هو مصدر تلك القيم؛ لأنه محدود في إدراكه وعلمه بالوجود، وقاصر في وعيه عن الإحاطة بكل ما يتعلق بالحياة والوجود.

وفي تأكيد هذه النتيجة يقول علي عزت بيجوفيتش: «لا يمكن بناء نظام أخلاقي على الإلحاد»[1]، وذلك أن الإلحاد يقوم على إنكار وجود الخالق، ويُرجع جميع القوانين والمبادئ إلى وضع الإنسان أو الطبيعة، وهي أمور مقيدة متغيرة، وقد أقر بعض الملاحدة بأن إنكار الإله يعني إنكار الأخلاق، فيقول بول سارتر ـ أحد أقوى مؤسسي الوجودية الملحدة ـ: «إن الوجودي يعتقد أنه من المؤلم جدًّا ألا يوجد إله؛ لأن كل احتمال للعثور على قيم في سماء من الأفكار يختفي باختفاء الله»[2].

ويزيد موقفه تفصيلًا فيذكر أن الوجودية الملحدة تذهب إلى أن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له[3]. ويعبر دوستويفسكي عن هذا المعنى بعبارة صريحة فيقول: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»[4].

---

(١) المرجع السابق (٢١٠).

(٢) الوجودية الإلحادية ـ ضمن آراء فلسفية في أزمة العصر، آدريين كوخ ـ (٢٧٢).

(٣) انظر: الوجودية مذهب إنساني (٢٤).

(٤) المرجع السابق (٢٥)، وانظر: دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦).

ويقول ريتشارد فيكار: «لقد نحج الإلحاد في قلب موازين الأخلاق رأسًا على عقب، ووفر الأساس العلمي لكل المجرمين والقتلة لقناعة أنفسهم ومن تعاون معهم بأن أبشع الجرائم العالمية كانت بالحقيقة فضيلة أخلاقية مشكورة»[1].

وبسبب إنكار أتباع النزعة الإنسانية للمبادئ المطلقة والقيم الثابتة وقعوا في اضطراب شديد مفرط في التعامل مع قضية الأخلاق؛ وذلك أنهم يجدون موقفهم الهادم لأصول الأخلاق يتصادم مع ما يجدونه في نفوس المجتمعات الإنسانية من ضرورة وجود القيم المطلقة، فكل إنسان سوي يجد في نفسه دافعًا داخليًّا يدفعه إلى اعتبار أن الصدق والوفاء والبذل والكرم والأمانة أمور محمودة جميلة، وأن الكذب والغش والخيانة والبخل والسرقة أمور مذمومة قبيحة، وهو ما يسميه الفيلسوف العربي المعاصر «عبد الوهاب المسيري» بـ«الإلٰهي الخفي» ويعني به: أن ثمة شيئًا ما غير مادي كامن في الإنسان يدفعه نحو فعل الخير وترك الشر، وإلى استحسان الصدق والأمانة وتقبيح الكذب والخيانة، وإن لم يتجه بأفعاله نحو تلك الأفعال فإنه يجد في نفسه شعورًا بالذنب وكأنه فقد جزءًا أساسيًّا من كيانه[2].

وهذا التناقض مع الأمور الفطرية الضرورية التي يجدها المجتمع الإنساني في كوامنه الداخلية أوقع أتباع النزعة الإنسانية الملحدة في مأزق معرفي كبير، وهو إذا كان الإنسان مصدر الأخلاق والقيم فمن أين أتى ذلك الشعور النفسي الضروري إلى داخل الكيان الإنساني؟!!

وأضحى هذا السؤال من أصعب الأسئلة التي ترد على الفكر الإلحادي، وبات يطاردهم في كل محفل ويبرز لهم مع كل حوار ونقاش حول الأديان ووجود الإلٰه.

وقد اضطربت مواقفهم في التخلص من هذا السؤال، فتارة يصرفون الجواب عنه إلى القدح في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان، وتارة يصرفونه إلى القدح في أخلاق بعض المؤمنين، وتارة أخرى يصرفون الجواب

---

(١) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (٢٤١).

(٢) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (١٨٩).

بالحديث عن كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان وأنها نشأت نتيجة التطور البيولوجي الذي مر به الإنسان في مسيرته الحياتية[1].

وكل ذلك خروج عن محل البحث والإشكال، فإن البحث ليس في تفاصيل الأخلاق التي أتت بها الأديان، ولا في إثبات أن كل مؤمن سيكون ملتزما بالأخلاق النبيلة، ولا في كيفية نشأة الأخلاق عند الإنسان، وإنما محله محصور في قضية واحدة محددة، وهي ما إذا كانت الأخلاق الإنسانية تقوم على مبادئ وقيم مطلقة أم لا، فهذا المعنى هو أساس البحث وجوهره، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية في مبحث لاحق[2].

الدليل الرابع: إفراغ الحياة من المعنى:

أرادت النزعة الإنسانية أن تبني رؤيتها عن العالم والوجود والكون من غير الاعتماد على الوحي الإلٰهي، ومن غير الالتفات إلى الأديان، ومن غير الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته للكون وتدبيره للوجود، وأن تقدم بديلا عن التصورات التي تقدمها الأديان عن الحياة، ولكنها في الحقيقة لم تزل تتخبط في متاهات العقول الإنسانية.

إن دين الإسلامي يقدم معاني واضحة وشاملة للحياة، فالإنسان خلقه الله ليعبده في الحياة الدنيا، والكون مصدره من الله، وهو الذي يدبره ويصرفه ويتحكم فيه، وهو الذي قدر فيه كل شيء، والإنسان له مصير محتوم لا بد أن يحصل عليه، إما النعيم المقيم في الجنة إن كان من المؤمنين بالله، وإما العذاب الأليم في النار إن كان من الكافرين، وهكذا يكون للحياة معنى في الوجود، وهدف محدد ومسار واضح المعالم.

ولكن الإنسانية المستغنية حين أعرضت عن الإيمان بالله، وتنكرت لوجوده ولأوامره ونواهيه، قتلت كل المعاني الرفيعة التي تجعل للحياة مقصدًا ومسارًا محددًا، وهتكت جميع القيم التي تضفي على الحياة الجمال والسعادة والأنس، فأصبحت الإنسانية تعيش حياة لا معنى لها، في كون لا معنى له، ووجود فارغ من أي معنى.

---

(١) انظر: وهم الإلٰه، ريتشارد دوكنز (٢٢٧، ٢٣٠).

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث، عند الحديث عن الدليل الثالث من أدلة وجود الله تعالى.

وقد أكثر المتدينون من نقد الرؤية الإلحادية من هذه الجهة، وحاول عدد من الملاحدة إثبات أن الإلحاد والاستغناء عن الله لا يؤدي إلى قتل معاني الحياة، ولا إلى الإضرار بحياة الإنسان في الوجود، ولكن هناك عدد غير قليل من الشواهد تدل على صدق ذلك النقد، وعلى إثبات كونه أمرا متحققا في الحياة الإنسانية المستغنية عن الله.

لا جرم أن الإنسانية المستغنية وقعت في أصناف من الانتحارات القاتلة: انتحار عقلي حين يقولون: إن هناك نظامًا بلا منظم، وانتحار علمي حين يقولون: إن هناك حياة من اللاحياة، وانتحار فلسفي حين يقولون: لا غائية من الوجود ولا هدف، وانتحار إنساني حين يقولون: إنه لا جمال في أفعال الإنسان ولا معنى ولا قيم، وإنما هي نتيجة عمليات بيولوجية محضة.

وليس غريبًا نتيجة لتلك الأصناف من الانتحارات أن يتبنى عدد كبير من رواد النزعة الإنسانية المستغنية عن الله رؤية تشاؤمية عن الحياة، أظهروا من خلالها ما يعانون من فقدان المعاني والقيم في الوجود، وأبانوا عن أن الحياة أصبحت بالنسبة لهم بلا معنى ولا قيمة ولا هدف، وأكدوا على أن كل من يحاول أن يجعل للحياة معنى إنما يقوم بعملية خداع للذات.

ففي القرن الثامن عشر ظهر الفيلسوف الألماني شوبنهور، الذي يعد رجل التشاؤم الأكبر في الفكر الغربي، وقرر بأن حياة الإنسان قائمة على الصراع المستديم، وأن الإنسان لا يقل وحشية عن أي نمر أو ضبع، وذهب إلى أن الإرادة العمياء وغير العاقلة هي جوهر العالم، وانتهى إلى أن الوجود ذو ماهية بائسة خاوية من أي معنى، وأكد على أن الناس تعساء في كل أعمالهم وعلاقاتهم[(١)].

وظهر في القرن التاسع عشر نيتشه أشهر أولئك الرواد الذين تنكروا لمعنى الحياة، فقد جعل السعادة في الحياة هي مجرد الإحساس بأن القوة في تنام، وأن هناك مقاومة يتم الانتصار عليها، وجعل الاحتفاظ بالأخلاق والقيم والأهداف الروحية قتلا للحياة وسلبًا لها، ويقول: «أي شيء يعد حسنًا؟ كل ما

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٣٦)، وشوبنهور وفلسفة التشاؤم، وفيق غريزي (١٣٧ ـ ١٤٥).

ينمي الشعور بالقوة، أي شيء يعد سيئا؟ كل ما يتأتى من الضعف، ما هي السعادة؟ الإحساس بأن القوة في تنام، وأن هناك مقاومة يتم التغلب عليها، ليس الرضا، بل مزيدًا من القوة، ولا السلم في كل الأحوال، بل الحرب، لا الفضيلة، بل البسالة، لا بد أن يضمحل الضعفاء وذوو التكوينة المعوقة، وعلينا أن نساعدهم على ذلك»[١].

وأما جان بول ساتر ـ أحد أعمدة تيار الوجودية الملحدة ـ فإنه ذكر أنهم حين أنكروا وجود الله وحكموا على فكرة خلقه للعالم بالفناء، انتهوا إلى إنكار القيم والمعاني المتعلقة بحياة الإنسان، فيقول: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المطلقة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة قولًا لا معنى له؛ لأننا نصير بحال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله. لقد كتب ديستوفيسكي مرة: إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح. وما كتبه ديستوفيسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية، والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلًا مباحًا، وأن الإنسان يصير وحيدًا مهجورًا، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها»[٢].

ويؤكد برتراند رسل ـ وهو من الفلاسفة الملحدين وأقواله معتبرة عند كثير منهم ـ الرؤية العدمية التي انتهت إليها النزعة الإنسانية المستغنية عن الله، فيقول في كلام صريح معبر: «إن العالم الذي يقدمه العلم لمعتقداتنا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض، والافتقار إلى المعنى، وفي وسط عالم مثل هذا يجب أن تجد مثلنا العليا مكانا فيه؛ لأن الإنسان هو محصلة لمسببات لا تعرف مسبقًا النتائج التي ستصل إليها، وأن أصله وتطوره، آماله ومخاوفه، ما يعشقه وما يؤمن به، ما هي إلا نتاج تجمعات عشوائية للذرات، وأنه لا هو نار، ولا هو بطولة، ولا هو وحدة شعور، ولا قوة فكر، بمقدورها استبقاء حياة فرد خارج القبر، وأن كل عمل للأجيال، وكل ما تم تكريسه واكتسابه واستلهامه،

---

(١) نقيض المسيح (٢٦).

(٢) الوجودية مذهب إنساني (٢٥).

وكل ضياء للعبقرية الإنسانية محكوم عليه بالفناء مع الفناء العظيم للنظام الكوني، وأن المعبد الخاص لإنجازات الإنسان بكامله يجب أن يدفن تحت أنقاض كون هالك»[1].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر ولتر ستيس النتيجة التي انتهت إليها الإنسانية الغربية التي استغنت عن الله، فيقول: «لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلام والحيرة وفقدان القداسة، وربما أيضًا بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم»[2].

ويصور الفيلسوف تشستروتون شيئًا من الآثار العدمية التي يمكن أن تقع في حياة الإنسان إذا نسي الله تعالى وأعرض عنه فيقول: «إن الإيمان بعدم وجود الله يشبه من استيقظ في صبيحة أحد الأيام ونظر إلى المرآة ولم ير شيئًا، فحيث يغيب الانعكاس، ويغيب الإدراك، وتغيب معرفة الإنسان بذاته نهائيًا، لن يكون هناك أي معيار يقيس المرء نفسه عليه، ولن يوجد أي شيء يعمل المرء على تعديله، ومن ثم تصبح مقولة سقراط: (اعرف نفسك) مستحيلة»[3].

وعبر بروفيسور تاريخ علم الأحياء الملحد ويل بورفاين عن هذه الحقيقة فقال: «يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل في الحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بسهولة، حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية سامية، وتعلم أخيرًا أنه لا توجد أي إرادة إنسانية حرة إذا أمنت بالتطور، فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أي أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش ونموت ونفنى، نفنى بالتأكيد حين نموت»[4].

وفي أثناء دراسة نانسي هيوستن ظاهرة العدمية في الأدب الغربي قالت:

---

(١) عبادة الإنسان الحر (١٠).

(٢) الدين والعقل الحديث (١٢٠)، وانظر في آثار فقدان المعنى والغاية في الحياة: أزمة الإنسان الحديث (٦١).

(٣) الوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٣٢).

(٤) ذكره أثناء مقابلته في فيلم «مطرودون»، الدقيقة (٦٠)، وهو مترجم إلى العربية، ومنشور في اليوتيوب.

«إن أول خطوة نحو العدمية هي الإدراك في سن مبكر أننا لسنا هنا في هذا العالم بفعل تدخل إلٰهي، ولا برغبة بشرية، ولكن بمحض الصدفة، وعرضا، بل وربما نتيجة غلطة، عندها يصبح وجودك في حد ذاته عبثًا، فتشعر بأنك زائد عن الحاجة، تجلس أمام جدار هذه المسَلّمة بلا حراك، يصيبك بالدوار والغضب المهتاج، وتتملكك الرغبة في تحطيم كل شيء»[١].

وحين نتأمل في كثير من الرؤى التشاؤمية العدمية التي طرحت في الفكر الغربي نجد مصدرها من الفلاسفة الذين اندرجوا ضمن تيار الإنسانية المستغنية التي تنكرت لوجود الله وتدبيره للكون.

وقد حاول بعض أتباع النزعة الإنسانية المستغنية أن يخرجوا من مأزق عدمية المعنى وانتهاك الحياة الإنسانية، فسعى إلى إيجاد معنى للحياة بناء على الرؤية الإلحادية، فتوصل إلى أن المعنى الذي يمكن أن تقوم عليه الحياة يرجع إلى المشاريع الخاصة التي يتمكن بها الإنسان في حياته ويشغل بها نفسه[٢].

ولكنه غفل عن أن تلك المشاريع لا تمثل الغاية الكلية الدافعة إلى العمل والحافظة للسلوك الإنساني والموجهة لمساراته الكلية، ودعوته تلك لا تعدو أن تكون دعوة إلى الفردية القاتلة التي تمثل أحد معالم ضياع المعنى في الحياة.

ونتيجة لضياع المعنى في الحياة انتهى عدد كبير من أتباع النزعة الإنسانية المستغنية إلى جعل الحياة الإنسانية قائمة على الصراع المرير، فأضحى الاعتقاد بأن الحياة الإنسانية عبارة عن صراعات محتدمة متجذرًا في بنية العقل الغربي، ومتعمقًا في أرجائه، ومتربعًا في كل ساحاته، ومستحكمًا في جميع مفاصله[٣]، فالإنسان في زعمهم يعيش أنواعًا من الصراعات: صراع مع الله، وصراع مع الطبيعة، وصراع مع جنس الحيوان، وصراع مع بني جنسه.

الدليل الخامس: انتهاك أصول المعرفة الإنسان وتميزاتها:

فمعرفة الإنسان لا تكون نافعة مفيدة ومحققة لتميزه عن سائر الحيوان إلا إذا كانت متسقة منضبطة، بحيث تؤدي إلى نتائج ظاهرة المعاني ومتماسكة البناء.

---

(١) النزعة العدمية في الأدب الغربي (٤١).

(٢) انظر: مجلة أنا أفكر (٢٣/٢٣).

(٣) انظر: الصراع في الفكر الغربي، عطية الويشي (٩٧ ـ ١٢٠).

ومن أعمق ما تتميز به المعرفة الإنسانية: إمكان البلوغ إلى اليقين وإمكان الاستدلال والتعميم في الأحكام، وهذه الأمور لا يمكن أن تقوم إلا مع الإيمان بوجود الله تعالى، كما سيأتي بيانه.

ولكن النزعة الإنسانية المستغنية حين تنكرت لأصل الإنسان، وأنكرت الوجود الإلٰهي أو تأثيره في الكون أبطلت جميع الأصول التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وأزالت كل المستندات التي تنبي عليها مميزاتها.

فبناء على الأصول المادية للنزعة الإنسانية لا يمكن أن يقيم الإنسان معرفة منضبطة، وسيقع لا محالة في الاضطراب، وفقدان المستندات التي تحقق الاستقرار المعرفي لديه، وسيكون ضحية الشك والتردد وعدم الجزم بما لديه من معارف، وسيفقد كل الأصول التي يمكن أن يعتمد عليها في مواجهة السفسطة التي تشكك الناس في كل معارفهم، وتدخل الاضطراب في جميع تصوراتهم.

فإذا كان العمل الذي يقوم به العقل الإنساني عبارة عن مجرد حركة للذرات في الدماغ من غير وعي ولا هدف ولا قصد ولا غاية، فلماذا نثق فيما ينتجه؟! وما الدليل على أن ما أنتجه من أفكار هي الأفكار الصحيحة؟! وما الضمانة التي تجعلنا نسلم باستمراره في تلك الحركة؟! وما المسوغ الذي يدعونا إلى تعميم الأحكام ونقلها على الحوادث الأخرى المشابهة؟!

إن إنكار وجود الله تعالى وتدبيره للكون يعني بالضرورة إغلاق باب اليقين فيما ينتجه العقل الإنساني وانسداد كل منافذ الثقة في مخرجاته، لكون الوصول إلى اليقين لا يمكن إلا مع الإيمان بالحكمة والقصد والغاية.

والنتيجة الضرورية للكلام السابق أنه إذا كان الله غير موجود فلن يكون هناك علم نافع للبشر، وإذا أنكر الإنسان الإيمان بالله تعالى فقد أغلق على نفسه كل مسالك العلم الصحيح، وسيبقى في متاهات الشك والاضطراب والقلق.

وقد أشار إلى هذه النتيجة عدد من العلماء، فذكر العالم الكيميائي هالدن أنه إذا كانت أفكارنا نتيجة حركة عشوائية في ذرات عقولنا، فما الذي يدعونا إلى الثقة فيها؟! وما الذي يسوغ لنا الاعتماد عليها؟! وما الأسس الاعتقادية التي تثبت صحتها؟![1].

---

(١) انظر: من خلق الله إدكار أندروز (٢٥٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٧).

ويقول المفكر الإيرلندي كليف لويس: «لنفترض أنها مجرد ذرات داخل جمجمتي تعطي ناتجا ثانويا يسمى فكرا، إذا كان الأمر كذلك كيف أثق أن تفكيري صحيح؟! إنه مثل إبريق الحليب الذي عندما تخضه تأمل أن الطريقة التي تتناثر فيها بقع الحليب ستعطيك ذاتها خريطةِ لمدينة لندن»[1].

ولخص الفيلسوف الأمريكي ألفين بلانتينغا فكرة هذا المأزق فقال: «إن كان دوكنز محقا بأننا نتاج عمليات طبيعية غير موجهة وغير عاقلة، فسيكون قد أعطانا عندها سببا قويا لنشك بموثوقية ملكاتنا المعرفية البشرية، وبالتالي حتما الشك بمصداقية أي اعتقاد عنها، ومنها ضمنها علم دوكنز الخاص وإلحاده»[2].

ومن أعمق الآثار العملية لإبطال مسالك اليقين في المعرفة الإنسانية: إبطال ثنائية الصواب والخطأ والنافع والضار، وإغلاق أبواب الإقناع بالأفكار الصحيحة وترك الأفكار الخاطئة، وستغدو حياة الناس مضطربة لا يدعى فيها إلى صواب ولا يحذر فيها من خطأ.

الدليل السادس: انتهاك مستندات حقوق الإنسان:

فقد ادعت النزعة الإنسانية المستغنية عن الله أن الإنسان أضحى راشدا ويمكنه أن يبني أنظمته وحياته من تلقاء نفسه من غير أن يحتاج إلى الله تعالى، وأنه يستطيع أن يحدد الحقوق التي تؤسس لحياته الرشيدة.

ولكن أتباع تلك الدعوى وقعوا في مأزق بنائي شديد، وذلك أن تحديد حقوق الإنسان يتطلب أولًا تحديد حقيقة الإنسان ذاته ومعرفة ماهيته، ويتطلب أيضًا الإقرار بأن للطبيعة الإنسانية ماهية مختلفة عن سائر أنواع الطبيعة المادية وأعلى منها، ولكن الأصول المادية لا تقدم جوابًا منضبطًا عن هذه القضايا، وهذا مأزق يقع فيه أتباع النزعة المادية الذين تنكروا للأصل الإلٰهي للإنسان وكرامته الربانية.

ومن أشهر العلماء الذين اهتموا بهذه القضية وكشفوا عن ضخامة المأزق البنائي المحتف بها: فرنسيس فوكوياما، فإنه ذكر أن تحديد حقوق الإنسان مبني بشكل أساسي على جواب سؤال ملح حاصله: لماذا يستحق الإنسان الحقوق؟

---

(١) نقلًا عن: الإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (١٧).

(٢) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٨).

وأشار إلى أن أتباع الأديان لن يجدوا صعوبة في الجواب على ذلك السؤال؛ لأنهم سيقولون: إن الموجب لذلك الخلق الخاص للإنسان، وثبوت الأصل الرباني له.

ثم قال: «فإذا لم يكن الإنسان مسيحيًّا أو لا يدين بدين آخر.. فهل هناك أساس علماني للاعتقاد بأن البشر مؤهلون لمكانة أخلاقية خاصة أو كرامة خاصة؟!»[(١)].

وذكر جواب كانط، وحاصله أن الناس يستحقون الكرامة لأنهم الجنس الوحيد الذي يملك حرية الإرادة، ولكنه نبه على أن هذا الجواب لا يقبل على الأصول المادية فقال: «سيكون الأمر صعبًا للغاية أن يقبل كل من يعتقد التفسير المادي للكون ـ ومن هؤلاء الغالبية العظمى من علماء المذهب الطبيعي ـ التفسير الكانطي للكرامة الإنسانية»[(٢)]، وذكر أن السبب يرجع إلى أنهم لا يؤمنون بحرية الإرادة التي ذكرها كانط.

وبعدما ناقش حقوق الإنسان فوكوياما المكفولة في المنظومة الليبرالية، أشار إلى أنها ليست ثابتة وأنها قابلة للتغير والتبدل، وتحول كثير منها من حالة الرفض والشذوذ إلى حالة القبول والإقرار، وتحول بعضها من القبول والإقرار إلى التضاؤل والاختفاء، وأن معايير التمييز بين تلك التحولات غامضة، ثم قال: «وينبع غموض حديثنا الراهن عن طبيعة الحقوق عن أزمة فلسفية أعمق خاصة بإمكان توافر فهم عقلاني للإنسان، فالحقوق تنبثق مباشرة عن فهم لطبيعة الإنسان، فإن لم يتوافر اتفاق حول طبيعة الإنسان، أو اعتقاد بأن مثل هذا الفهم ليس مستحيلًا من حيث المبدأ، فإن أية محاولة لتعريف الحقوق أو لمنع خلق حقوق جديدة ربما يكون زائفا... إن كرامة الإنسان وتفوقه يؤهلانه لإخضاع الطبيعة؛ أي: للتأثير والتحكم في الطبيعة من أجل خدمة أغراضه بفضل العلوم الطبيعية الحديثة، غير أن العلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وإلى أن الإنسان هو مجرد صورة أكثر تنظيما وعقلانية من الوحل اللزج، فإن لم يكن هناك أساس للقول بأن للإنسان كرامة

---

(١) نهاية الإنسان (٢١٧).

(٢) المرجع السابق (٢١٨)، وانظر كتابه الآخر: نهاية التاريخ (٢٥٨).

تجعله متفوقا على الطبيعة، فإن تبرير سيطرة الإنسان على الطبيعة يضحى غير ذي موضوع»[1].

ثم ذكر مأزقًا آخر، وهو أن التفريق بين حقوق الإنسان وحقوق سائر الحيوانات لا يقوم على أساس صحيح، فيقول: «ويمكن أن نوسع من الرغبة الشديدة من المساواة التي تنكر وجود اختلافات بين الكائنات البشرية، بحيث تشمل إنكار وجود اختلافات هامة بين الإنسان والحيوانات العليا، فالحركة الداعية إلى احترام حقوق الحيوان، تذهب إلى أن القرد والفأر والسنور يمكنها أن تتعذب كما يتعذب الإنسان، في حين أن الدولفين يتمتع بدرجة عالية من الذكاء، فلماذا يكون قتل البشر غير مشروع في حين أن قتل مثل هذه الحيوانات ليس كذلك؟!

ولا يقف الحد عن هذا القدر، إذ كيف يمكن للمرء أن يميز بين الحيوانات الأعلى والحيوانات الأدنى؟ ومن بوسعه أن يحدد الكائنات التي تتعذب من كائنات الطبيعة؟ بل ولماذا تؤهل القدرة على الإحساس والتمتع بذكاء أعلى لأن يكون ذا قدر أرفع؟ لماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما تتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة، من أصغر الصخور شأنًا إلى أبعد النجوم؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات المعوية والفيروسات بحقوق مساوية لحقوق الإنسان؟!»[2].

وهذا التقرير يثبت بوضوح أن النزعة الإنسانية لا يمكن أن تقيم حقوق الإنسان على الأصول المادية التي انطلقت منها، ولا يمكن أن تسوغ ذلك، ولا أن تدافع عن المشككين في حقوق الإنسان أو الداعين إلى إلغائها وإزالتها.

فهذه الأدلة وغيرها تدل بوضوح على أن النزعة الإنسانية لم تحقق للإنسان الشعارات التي دوت بها في الأجواء، ولا الآمال التي وعدت بها، وتثبت أنها بانقطاعها عن الله، والخضوع له أفسدت على الإنسان حقيقته وتميزه، وانتهكت أصوله ومبادئه التي يقيم عليها أخلاقه ومعارفه وحقوقه، وغيرت معالم حياته، وحولت علاقاته وآماله ورغباته إلى أطر مادية محضة، فتحول الإنسان إلى كونه

---

(١) نهاية التاريخ (٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(٢) المرجع السابق (٢٦٠).

الانتهاء إلى موت الإنسان وضياعه:

عندما يغيب الإلٰه عن الحضور في الوعي الإنساني، ويصبح الإنسان سيد نفسه ومركز الكون ومقياس الخير والشر، ويعتقد أنه مجرد حيوان ليس له أصل إلهي متفرد، وأنه مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، ويتعامل مع بنيته الإنسانية على أنها مجرد آلة مكونة من أتراس متحركة تنتج عنها جميع المشاعر والأحاسيس، ويتنكر للأصول الكلية الثابتة التي تقوم عليها الأخلاق، في هذه الحالة ترحل الروح الإنسانية من الوجود؛ لأنها ذات مصدر إلهي سماوي، ويصبح الإنسان شيئًا ماديًّا محكومًا بالأحكام المادية.

فعندما غاب الإلٰه عن الوعي الغربي غابت الأحكام السماوية وقيم الوحي الإلٰهي الثابتة، وأضحت حياة الإنسان خالية من القيم الكلية عارية من المبادئ المطلقة المشرقة منسلخة من المعاني الثابتة، فأصبح الفكر الغربي مهيأ للتحول إلى ضياع الإنسان ذاته ونسيان هويته وحقيقته.

وما أعمق ما قاله المفكر المصري عبد الوهاب المسيري في التعليق على الحالة التي وصل إليها الفكر الغربي في شأن الإنسانية حيث يقول: «إذا نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة، وما يميزه كإنسان، ونسي أنه إنسان، إنسان غير طبيعي مستخلف من إلٰه عليّ قدير مجاوز للطبيعة والمادّة»[1].

وبسبب النزعة الإنسانية الملحدة التي بلغت قوتها في القرن التاسع عشر انتشرت في الفكر الغربي تيارات منازعة للنزعة الإنسانية مناقضة لها في أصولها، وتحكم عليها بالفشل والانحطاط والأوهام[2]، وانتشر في الأوساط الفكرية في القرن العشرين الإحساس بضياع الإنسانية وفقدان الأصول التي تقوم عليها، وتشكل تيار يتبنى الحكم على الإنسانية بالموت[3].

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٠٥).
(٢) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (١٢٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (٩، ١٥).

وأخذ ذلك التيار يردد بأصوات مرتفعة وفي نبرة من يعلن أنه اكتشف شيئًا جديدًا وهائلًا: إن ذلك الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، وجعلناه مركز الوجود وسيد الكون، لم يعد له وجود، وأنه قارب على الاختفاء، لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة وقدرة على الإبداع والاختراع متهافتا، ومعالم صورته المألوفة لدينا أخذت في التلاشي، وهويته في التشظي[1].

وفي بيان هذا التحول يقول إريك فروم: «كانت مشكلة القرن التاسع عشر الأساسية تتلخص فيما يلي: الله ميت، أما في القرن العشرين، فإنها تتلخص في العبارة التالية: الإنسان ميت»[2].

وتبنى الدعوة إلى موت الإنسان واضمحلاله عدد من أكبر المفكرين في القرن العشرين[3]، ويعد المفكر الفرنسي المشهور ميشيل فوكو ـ الذي وُصف «بأن أبحاثه ودراساته تشكل الحدث الفكري الأكثر بروزا وأهمية في هذا القرن»[4] ـ من أعتى من تعرض لنقد النزعة الإنسانية، وهو أول من نادى بمصطلح «موت الإنسان»[5]، وهو لا يقصد به أن الجنس البشري سيموت كله ويختفي من الوجود، وإنما يقصد به إعلان انتهاء النزعة الإنسانية، وتحطم كل القيم والمبادئ التي تقوم عليها حياة الإنسان، وانتهاء كل المعاني الكلية الثابتة التي تحكم مساراتها، وتهشم كل حقيقة مستقرة حول الوجود الإنساني.

وفي بيان فوكو لموقفه من الإنسان يقول: «إن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»[6]، ويكرر كثيرًا بأن إعلان الإنسان للإلحاد وإنكاره للقيم المطلقة يؤدي حتما إلى موت محقق للإنسان ذاته الذي قام بذلك الإعلان[7].

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٥ ـ ١٦).
(٢) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/ ٣٧٧).
(٣) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي، الكتاب كاملًا.
(٤) المرجع السابق (١٢٨)، وانظر في تأثير فوكو: في نقد ما بعد الحداثة: فوكو والجنون الغربي، محمد المزوغي (٩).
(٥) انظر: المرجع السابق (١٧٩).
(٦) الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو (٣١٣).
(٧) انظر: المرجع السابق (٣١٢).

والنزعة المنادية بموت الإنسان من الوجود تعد النتيجة المنطقية للآراء والأفكار التي قامت عليها النزعة الإنسانية الملحدة، فإنكار الوجود الإلٰهي والحقائق المتجاوزة، التي ظهر أبلغ تعبير لها في مقالة نيتشه «موت الإلٰه»، تعني نسف جميع القيم والمثل العليا، وتهشيم كل المبادئ الثابتة، وإسقاط كل الأخرويات والماورائيات، والانتهاء إلى العدمية النقدية لكل معنى ثابت يمثل مرتكزا لبناء الحياة الإنسانية، وتتضمن إعلان انتهاء كل الأرضيات والقواعد التي تقوم عليها الأخلاق والمبادئ، وفساد كل نظام وقانون[١].

فالتصريح بموت الإلٰه إذن لا يعني انتصار الإنسان وتسيده على الوجود كما يريد نيتشه وأتباعه، وإنما يعني انتهاء كيانه وأفول وجوده وضياع حقيقته وتهشم بنيته الأخلاقية والقِيَمية.

وقد كرر ميشيل فوكو التأكيد على أن عمدته في التصريح بموت الإنسان هو قول نيتشه بموت الإلٰه! وأكد على أن قوله ذلك لا يعني إلا اختفاء الإنسان ذاته، وفي هذا يقول: «وصل نيتشه إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون موت الأول مرادفًا لزوال الثاني، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني أولا وقبل كل شيء حتمية موت الإنسان الوشيك»[٢]، ويعيد تأكيده ذلك فيقول: «إن ما يبشر به فكر نيتشه أكثر من موت الله، أو بالأحرى في أثر هذا الموت، وبارتباط عميق معه هو نهاية قاتِله، إنه انفجار وجه الإنسان في الضحك، وعودة الأقنعة، إنه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنه يحمله، والذي كان يحس بضغطه في كينونة الأشياء بالذات»[٣]، ويذكر أن ما يعلن عنه نيتشه «ليس غياب الله أو موته هو المؤكد، بقدر ما هو نهاية الإنسان»[٤].

وهو يعد نفسه تلميذًا لنيتشه، ويعترف بأنه هو الذي غير من مساره

---

(١) انظر في آثار عدمية نيتشه: ما الثورة الدينية، داربوششايغان (١٤٣ ـ ١٦٥)، ونيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تحرير أحمد عطية (١٧٢ ـ ١٧٣)، ونيتشه، فؤاد زكريا (٣٩ ـ ٤٠)، وموت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (٣٥، ٣٧).

(٢) الكلمات والأشياء (٢٨١).

(٣) المرجع السابق (٣١٢).

(٤) المرجع السابق (٣١٢).

الفكري، ويقول: «لست بكل بساطة إلا تلميذا لنيتشه، وما أحاول القيام به هو النظر بقدر الإمكان إلى بعض القضايا على ضوء نصوص نيتشه، لأرى ما يمكن عمله في هذا الميدان أو ذاك»[1].

وهكذا انتهت النزعة الإنسانية المستغنية عند كثير من المنظرين إلى قتل الإنسانية ذاتها والحكم عليها بالإعدام والاضمحلال، والبلوغ إلى ضياع الكيان الإنساني وتهتك بنيته وهيكله الذي تفرد به عن غيره، وانتهت الإنسانية إلى الدمار الأخلاقي والضياع القيمي والجفاف الروحي والتفتت المجتمعي والنفسي.

وقد ذكر روجيه جارودي في نقده المطول للحضارة الغربية أن العقل الغربي بتنكره للإله واعتقاده أن الإنسان مستقل بذاته سيطرت عليه روح النزعة الفردية، واستحكمت عليه من كل جنباته، وذكر أن العقل الغربي نتيجة لذلك اتخذ ديانة جديدة، هي ديانة النمو والتنمية، فقد بات النمو والتقدم هو الإلٰه الجديد الذي يسعى العقل الغربي من أجله.

وخلط العقل الغربي جراء ذلك بين الغايات والوسائل، فلم يعد الإنسان فيه غاية، وإنما تحول إلى وسيلة تتحكم فيها قوانين السوق، وأضحت الوسائل السوقية هي التي تتحكم فيه وتحدد العلاقات الاجتماعية له.

وأما على المستوى الفكري، فإن العقل الغربي سيطرت عليه ما يسميه جارودي: «ثقافة اليأس» التي اختزلت الإنسان في بعد واحد من أبعاده، ونظرت إليه كفرد منتج مستهلك فقط، وقد أدى هذا كله إلى غياب القيم وانفصال المبادئ عن الحياة، وتمهيد السبل لدعاة هذا الإلٰه الجديد «إلٰه النمو» إلى إشاعة العبثية والدعوة إلى العدمية، بعدما تبين لهم أن الإنسان أقصى الإلٰه ولم يبق إلا هو في الوجود[2].

وقد تتابعت نداءات عدد كبير من المفكرين تحذر من ضياع الإنسان في الحضارة الغربية، وتكشف عن الأخطار المترتبة على ذلك، وتدعو إلى البحث عن الإنسان وإرجاعه إلى الوجود من جديد، فقد تساءل أندريه مالرو عن مصير آمال القرن التاسع عشر وتطلعاته، وأجاب: «إنها أوروبا التي دمرت ولطختها

---

(١) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي (١٧٨).

(٢) انظر في توضيح رؤية جارودي: روجيه جارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي (٢٢٨ ـ ٢٣٢).

الدماء، هي التي دمرت الإنسان ولطخته بالدماء، **وهي تظن أنها تخلقه**»[1].

ويكشف الدكتور ألكسيس كاريل الأزمة التي تمر بها الإنسانية في العصر الحديث ويحدد بعض أسبابها فيقول: «إن الحضارة المعاصرة تجد نفسها في موقف صعب لأنها لا تلائمنا، فقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتنا الحقيقية؛ إذ إنها من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم ونظرياتهم، ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا...

إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيًّا وعقليًّا، إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها، ولكنها لا تدرك ذلك...

إن القلق والهموم التي يعاني منها سكان المدن العصرية تتولد عن نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية...

إننا ضحايا تأخر علوم الحياة عن علوم الجماد»[2].

ويصرح شارل ديغول حين كان رئيسا لفرنسا بأن المجتمعات الغربية فقدت الإنسان قائلًا: «إن مجتمعاتنا الأوروبية فقدت شيئًا ثمينًا جدًّا تحت وطأة تقدمها الضخم، ألا وهو الإنسانية، وأعني بها القيم الروحية البشرية العليا، فقد قطعت شعورنا وتجمدت قيمنا الأخلاقية وانحلت»[3].

وأما محمد أسد فإنه كشف عن الحيرة والفراغ الروحي الذي كان يعيشه أبناء جيله في تلك المرحلة قائلًا: «لقد تميزت العقود الأولى من القرن العشرين بالفراغ الروحي، وأصبحت جميع القيم الأخلاقية والروحية التي ألفتها أوروبا عدة قرون غير ذات شكل مقرر محدود؛ وذلك بفعل الفظائع التي كانت قد حدثت ما بين عام ١٩١٤م و١٩١٨م، ولم يبدُ أن مجموعة جديدة من القيم ستفرض نفسها... وبسبب فقدان المقاييس الأخلاقية الموثوق بها، لم يستطع

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش (١٣٧).

(٢) الإنسان ذلك المجهول (٣٧).

(٣) الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة، عمر بهاء الدين الأميري (٢١).

أحد أن يقدم إلينا نحن الشباب أجوبة مرضية عن كثير من الأسئلة التي كانت تحيرنا، كان العلم يقول: «المعرفة هي كل شيء»، ونسي أن المعرفة دونما هدف أخلاقي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الفوضى والغموض»[١].

ويكتب زكي نجيب ـ وهو الخبير بالحالة الغربية ـ وصفًا دقيقًا لحالة ضياع الإنسان في الفكر الغربي فيقول: «لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين ـ القيم والتطور ـ، فكان له العلم، ولكنه فقد الإنسان، وليس هذا اتهاما من عندنا، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أروبا وأمريكا اليوم ـ والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه ـ لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم، وضيق، وحيرة وضياع، إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه، ويصغي إليها، كأنما كل فرد هناك هو فاوست، أغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله أو مال يكسبه أو قوة يستبد بها ويطغى... ولسنا نقول ذلك وفي أذهاننا ذرة من رغبة في التهوين من شأن العلم والمال والقوة، بل نقوله لنؤكد ضرورة أن يضاف إليها شيء آخر، هو القيم الخلقية والجمالية التي تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق، بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض»[٢].

وكتبت أدريين كوخ كتابًا جمعت فيه مقالات عدد من المفكرين والعلماء تحدثوا فيها عن تشخيص الأزمة التي تعصف بالعصر الحديث، فتقول في تقديمها لكتابها كاشفة عن حجم الأزمة التي يعيشها الإنسان البعيد عن الإيمان بالله: «هذا العصر الفظيع! من ذا الذي يتدبر مسيره وتاريخه ولا يحكم عليه بالفظاعة؟! ومن ذا الذي ينكر أن الثقة التي كانت تملأ نفوسنا عند مطلعه قد زالت من النفوس؟! ليس من شك في أن الأزمة التي نعانيها في هذا العصر الحاضر فريدة في تاريخ الإنسان، فهي أعمق وأوسع انتشارًا من أية أزمة أخرى عرفها تاريخ الإنسان؛ لأنها أزمة الوجود البشري ذاته... إن هذه المخاوف التي تهدد الفرد

---

(١) الطريق إلى الإسلام (٧٠). ولا بد من التنبيه إلى أن هذا الكلام وأمثاله ليس المراد منه أن كل فرد في المجتمعات الحديثة يعاني من تلك الأمراض، فإن هذا الحكم لا يقول به عاقل، وإنما المقصود انتشار تلك الأمراض وتشعب آثارها على قطاع واحد وكبير من الناس.

(٢) تجديد الفكر العربي (٢٧١).

تهدد أيضًا المجموعة البشرية كلها كما تهدد الفرد: إنها أزمة الفرد، وأزمة العلاقة بين الفرد والطبيعة، وبين الفرد وما يعمل، وبينه وبين غيره من الناس، وبين النظام الاجتماعي»[1].

إن أكبر مشكلة في الحياة المعاصرة في نظر رينيهدوبو هي: «شعور الإنسان أن الحياة قد فقدت معناها، فالمشاعر الدينية والتقاليد الاجتماعية القديمة تنخرها المعلومات العلمية وسخافة الأحداث العالمية، ونتيجة لذلك انتشر تعبير (مات الإله) بصورة واسعة في الأوساط اللاهوتية والعلمانية على السواء، وبما أن فكرة الإله كانت ترمز لوحدة الكون بمجموعه: الخلق والمخلوقات، لذا يبقى الإنسان الآن بدونها كسفينة بلا مرساة ولا قرار لها»[2].

ويذكر أن البشرية الآن «تعايش أشكالا متنوعة من الغربة، فالضيق الاجتماعي والثقافي لا يؤثر فقط على المفكرين الواعين والعمال الصناعيين والطبقات الفقيرة، بل يؤثر أيضًا على كل الذين يشعرون بانسحاق فرديتهم»[3]، ويؤكد على أن «الإنسان المعاصر قلق حتى ولو كان في زمن السلم، وفي جو البحبوحة الاقتصادية؛ لأن عالم التكنولوجيا الذي يشكل محيطه المباشر الذي فصله عن عالم الطبيعة الذي تطور الإنسان فيه أصلا، فصل في توفير حاجات الإنسان الأساسية التي لم تتغير ولم تتبدل، ومن نواح كثيرة يشبه إنسان العصر الحيوان البري، الذي يقضي حياته في حديقة الحيوانات، فالإنسان الآن كهذا الحيوان يتوفر له الغذاء الكافي والحماية الكافية من القسوة، ولكنه يخرج من المثيرات الطبيعية الأساسية للعديد من وظائفه الجسدية والفكرية، فإنسان اليوم ليس فقط غريبًا عن أخيه الإنسان، وعن الطبيعة، بل الأهم بكثير هو أنه غريب معزول عن أعماق ذاته»[4].

ثم أشار إلى أن هناك بعضًا من المفكرين الذين يتبنون آراءً تفاؤلية عن مستقبل الإنسان، وأن الإنسان سيزداد قوة وسعة في العلم وتوغلا في معرفة الطبيعة، ولكنه أكد على أن تلك التنبؤات لا تنفع الإنسانية كثيرًا؛ لأن الإنسانية

---

(١) آراء فلسفية في أزمة العصر (١٥).
(٢) إنسانية الإنسان (٤٧).
(٣) المرجع السابق (٤٨).
(٤) المرجع السابق (٤٩).

لا ينقصها الآن زيادة في التوسع المادي، وإنما ينقصها البحث عن المعاني الروحية والمبادئ القيمية[1]، وكرر التأكيد على أن أهم الواجبات التي يجب تركيز البحث عليها الآن هو البحث عن معنى لحياتنا الإنسانية[2].

وأما بوكانن فإنه أطلق صرخة مدوية في العالم الغربي الذي طغت عليه العلمانية والنزعة الإنسانية المستغنية عن الخالق، وذكر أن «مبدأ اللذَّة الجديد غيرُ قادرٍ على إعطاء الناس سببًا كافيًا ليستمروا في الحياة، وثماره المبكِّرة تبدو سامة»[3]، ثم تحدث طويلًا عن آثار العلمانية والانفصال عن الاتصال بالخالق ومحاولة الاستغناء عن دينه ووحيه على المجتمعات الغربية، وأكد أن ذلك هو أحد أهم الأسباب التي ستؤدي بالإنسان في الغرب إلى الانتحار والموت[4].

ولو أخذنا نتتبع مقالات المفكرين والعلماء الذين صرحوا فيها بالأزمة التي تعشيها الإنسانية وأكدوا فيها ضرورة البحث عن المعاني الروحية وإرجاعها من جديد إلى الإنسان وتأسيس المعنى الذي تقوم عليه الحياة لطال بنا المقام جدًّا[5].

ولا بد من التأكيد على أن تلك المقالات التي فيها إطلاق الأحكام العامة على العصر الحديث أو على الإنسان المعاصر ليس المراد منها الحكم على كل فرد يعيش في عصرنا بأنه مصاب بتلك الأمراض والمشكلات، وإنما المراد به التوصيف الجملي، الذي يعني أن تلك الأمراض منتشرة في حياة الناس بشكل كبير جدًّا، وترتبت عليها آثار واسعة الوقوع في حياة الناس.

وكل هذه الدلائل تدل بوضوح على أن النزعة الإنسانية المستغنية عن الإلٰه لم تقدم للبشرية السعادة والرقي، ولم تحافظ بإنكارها للأديان ولوجود الخالق

---

(١) انظر: المرجع السابق (٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢١٨).

(٣) موت الغرب (٢٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣٤٠، ٣٤١، ٣٧٥).

(٥) انظر في ذلك كله: انتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٠ ـ ١٠٢)، وآراء فلسفية في أزمة العصر، أدريين كوخ (١٨٢ ـ ١٨٣، ٢١٧)، وأزمة الإنسان الحديث، تشارلز فرنكل (٤٧ ـ ٤٩، ٢٠٢)، وأساطين الفكر، روجيه بول دروا (٢١٥)، وخدعة التكنولوجيا، جاك الول (٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٧٢)، والإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٨ ـ ٢٤٣، ٢٨٣).

على الإنسانية كما تدَّعي، وهي في الحقيقة انتهت إلى القضاء على الإنسان، والحكم عليه بالموت والضياع في متاهات الحياة المتلاطمة.

وانتهاء الفكر الإنساني إلى العدمية يكشف بوضوح أن الإيمان بالخالق والأخذ بالدين الصحيح شرط أساسي في تحقيق المعنى الوجودي للإنسان في هذه الحياة، وأنه مقدمة ضرورية لنشر المعاني الإنسانية البناءة في الوجود، وأن حرمانه من ذلك يعني بالضرورة اختفاء معنى الوجود الحقيقي من حياة الإنسان، ويعني تحطم المعاني الإنسانية من حياة الشعوب.

المسار الثالث: الاكتمال الإنساني في الإسلام:

إن السعي إلى تحصيل الاكتمال الإنساني هم مشترك بين كل الأنظمة والمدارس التي تتعامل مع الواقع البشري، سواء كانت تلك الأنظمة دينية أو إلحادية، وكل نظام منها يقيم من التصورات والقوانين لتحقيق ذلك الاكتمال ما يتوافق مع رؤيته للوجود، وقد استعرضنا في المسار السابق الحالة التي انتهت إليها الرؤية الإلحادية المستغنية عن الله في بناء الاكتمال الإنساني، وكشفنا ما فيها من خلل وقصور وانتهاك للإنسانية ذاتها، وسنستعرض في هذا المسار التصور الذي أقامه الإسلام ـ باعتباره الممثل الحقيقي للدين الإلٰهي المنزل من السماء ـ عن الإنسانية ونكشف عن القوانين والمبادئ التي أسسها لتحقيق اكتمال الإنسانية وتدعيم معانيها الحقيقية في الوجود.

فقد اهتم الإسلام بالإنسان كثيرًا، وتحدث عنه حديثًا واسعًا، واستوعب جُلّ الأمور المهمة المتعلقة بالإنسان، فإننا «إذا نظرنا إلى المصدر الأول للإسلام، وهو القرآن كتاب الله، وتدبرنا آياته، وتأملنا موضوعاته واهتماماته، نستطيع أن نصفه بأنه كتاب الإنسان، فالقرآن كله إما حديث إلى الإنسان، أو حديث عن الإنسان»[1].

إن الدارس للأحكام والآداب والقوانين التي شرعها الإسلام وألزم بها المؤمنين يجد فيها معاني راقية تعتلي بالإنسان إلى أعلى درجات الإنسانية إذا هو التزم بها، وتزيد من تميزه عن جنس الحيوانات وشدة تفرده في الطبيعة، وتجعله

---

(١) الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي (٦٦).

سيدا وكائنا ساميا لا يساميه أحد من المخلوقات، ولا يدانيه في منزلته غيره من الموجودات المخلوقة.

لا جرم أن الإسلام يتعامل مع الإنسان على أنه كائن مخلوق لإله عظيم جليل واسع القدرة والعلم والرحمة والقوة، وأن له وظيفة محددة في هذا الوجود، وأنه كيان متعدد الجوانب ومختلف الطبائع لا بد من الحفاظ عليها من كل جهة، فالإسلام يقيم «التصور الشامل، الذي يتصور الإنسان في حقيقته الشاملة المتكاملة: قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، ممتزجتين مترابطتين، يتكون منهما كيان واحد موحد الأجزاء، الجسم والروح حقيقة واحدة، الجانب المادي والجانب الروحي حقيقة واحدة، الجانب الاقتصادي والاجتماعي والجانب الأخلاقي والمعنوي حقيقة واحدة، كل نشاط الإنسان حقيقة، وحقيقة مترابطة ممتزجة، لا ينفصل النشاط الجنسي عن الأخلاق؛ لأن هذا وذاك جزءان غير منفصلين من كيان الإنسان.

والبحث عن الطعام، والإنتاج المادي، وتحسين أساليب الإنتاج، والتقدم العلمي، كلها لا تنفصل عن النشاط الروحي والقيم الأخلاقية والإنسانية؛ لأنها جميعا جوانب متعددة مترابطة من كيان واحد شامل متكامل، ومن ثمة لا تنفصل في حياة الإنسان عقيدته عن واقعه، وأخلاقه عن سلوكه، ونشاطه الجنسي عن نشاطه الروحي، ونشاطه المعنوي عن نشاطه المادي»[(١)].

ولأجل هذا كانت نتائج الإسلام على الحياة الإنسانية أكمل من غيره من الأديان ومن المنظومات الوضعية الأخرى، وأقوى تحقيقا لمعاني الإنسانية، وأعمق وصولًا إلى التميز الإنساني عن غيره من الموجودات، وأكثر تدعيما للتفرد الإنساني عما عداه من الحيوانات، والدلائل الدالة على ذلك من خلال المنظومة الإسلامية متعددة جدًّا، وسأخص بكلام مجمل البحث في ثلاثة أدلة أساسية:

الدليل الأول: الاكتمال الحياتي:

والمراد بذلك أن الإسلام جاء بما هو أكمل من غيره فيما يتعلق بحياة

---

(١) التطور والثبات في حياة البشر، محمد قطب (٢٩٨).

الإنسان في الأرض، وأكثر تشريفًا له على غيره من الموجودات، وذلك من جهات مختلفة: من جهة مصدر نشأته وتكوينه، ومن جهة منزلته وتكريمه، ومن جهة طبيعة حياته في الأرض، ومن جهة مصيره ومآله.

١ ـ **أما من جهة مصدر نشأته وطبيعة تكوينه**؛ فالإنسان في الإسلام مخلوق خاص، ذو كيان متميز، اختاره الله دون غيره من المخلوقات ليكون خليفة في الأرض، وهو المخلوق الوحيد الذي أخبرنا الله بأنه أعلن لملائكته عن خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، والخلافة كلمة ضخمة ذات إيحاءات كبيرة، فهي تعني أن هذا الكائن الإنساني عظيم القدر جدًّا، ذو أهمية بارزة في الحياة، وتعني أنه مزود بخصائص الخلافة، وأولى هذه الخصائص الاستعداد للمعرفة الثاقبة المجددة التي لا تعرف الملل ولا الكلل، ومجهز بخصائص فطرية وعقلية تميزه عن غيره، وبمشاعر ومؤثرات تجعل استجابته وتفاعله مع الوجود مختلفا عما عداه.

«فهذا المخلوق تحتفل به السماوات والأرض، ويتولى الله سبحانه بنفسه إعلان مقدمه على الملأ الأعلى، والملائكة يفزعون للنبأ ويهتزون، ويراجعون ربهم، ويطلبون منه مزيدا من المعرفة عن حكمة خلق الإنسان واستخلافه، وهم الذين لا يراجعونه في أمر قط: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، ثم يسجد الملائكة لمعجزة خلق الإنسان، زيادة في إبراز أهميته، وتوكيدا لتفرد هذه المعجزة بين المعجزات»[١].

وكثيرًا ما يكرر الإسلام في نصوصه التأكيد في الحديث عن أصل الإنسان ونشأته على أنه مختلف عن جنس الموجودات والحيوانات، وأن الله اختاره وميزه، وأما التيارات المادية التي تبنت النزعة الإنسانية المستغنية فإنها على النقيض من ذلك، فهي تنطلق من أن الإنسان مجرد نتيجة ضربة عشوائية من ضربات المادة الصماء، وهي «تؤكد دائمًا ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان، بينما الدين يؤكد على ما يفرق بينهما»[٢].

وبهذا التعامل الإسلامي يشعر الإنسان بأنه مخلوق أرقى من غيره وأكمل

---

(١) دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٠).
(٢) الإسلام بين الشرق والغرب (٩٥).

مما عداه، فيسعى إلى تكميل هذا الرقي، ويتجافى عن كل ما ينزل به إلى مستويات من هو دونه من الحيوانات.

إن التعامل المادي مع الإنسان ـ وهو التعامل الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية ـ يحقر من شأن الإنسان ويقلل من قيمته، فإنهم حين رأوا عظمة الكون واتساعه وطول عمره وضخامة مكوناته، واكتشفوا أن الإنسان لا يساوي شيئًا من حيث الحجم المادي مع تلك العظمة، انتهوا إلى أنه مجرد حيوان صغير جاء نتيجة ضربة عشوائية عن طريق الصدفة، لا غاية له ولا قيمة.

ولكن هذه النظرة المادية قاصرة جدًّا في التعامل مع الإنسان ـ ذي الاختصاص الإلٰهي ـ؛ فإننا لو أغفلنا النظر إلى مزايا الإنسان الروحية والأخلاقية والمعنوية واقتصرنا على النظرة المادية فقط، «لرأينا أنه أسمى مخلوق في هذا الكون. . . دعونا نأخذ الإنسان ونتفحصه من الناحية الفنية ومن ناحية روعة الخلق، وليس من ناحية الكم والوزن كما يفعل البقالون وبائعو الحوائج المستعملة، ولنلق نظرة عجلى على خلية واحدة من خلاياه وعلى دماغه؛ لنرى ما هو المركوز فيه!

إن المعلومات الموجودة في شفرات كروموزومات خلية واحدة من خلاياه ٤٦ كروموزومًا، والتي تحتوي على جميع خواصه، لو حولت إلى موسوعة مؤلفة من ٤٦ مجلدًا، لزاد حجم كل مجلد فيها على عشرين ألف صفحة، وهذا أثر فني واحد فقط من بين الآثار الفنية التي لا تعد ولا تحصى، في خلية واحد من بين تريليونات الخلايا الموجودة في جسم الإنسان، فكيف بنا لو تفحصنا الأنسجة والعضلات والعظام والشرايين المؤلفة من العديد من الخلايا، والتي يحمل كل منها خواص مختلفة، والتي بمجموعها وبالنظام الدقيق المدهش الموجود بينها، تؤلف الإنسان، وتمكنه من الحياة والعيش؟!

ثم لنتناول رأس الإنسان، ونلقي نظرة على دماغه، الذي يعتبر أهم عضو فيه، والذي تميز به عن سائر الكائنات الحية. . . إذا فعلنا ذلك، فسوف نرى عجبًا! سوف نرى أن هذا الدماغ مجهز بقدرات وملكات يزيد عددها ليس على عدد المجرات في الكون، ولا على عدد النجوم فيه، بل يزيد بمليارات المرات على الذرات الموجودة في الكون، وبعدد يصعب مجرد التعبير عنه، إن إمكانية سعة الدماغ في تلقي الرسائل الواصلة إليه ونقلها هي بحدود (٢)٠٠٠، ٠٠٠، ٠٠٠، ١٠

رسالة، بينما يخمن عدد الذرات الموجودة في الكون بـ(١٠) ٧٩ ذرة، وهذا العدد أقل من (٢)٣٠٠٠.. . إذن هل لا تزالون تنظرون إلى الإنسان كبيضة سمكة في خضم المحيط الهادي؟!»[١].

وكل ذلك يؤكد الاختصاص الإلٰهي في خلق الإنسان، وأنه ذو مصدر رباني في خلقته وفي تركيب طبيعته، وتكشف بوضوح شديد أن الإنسان مخلوق مخصوص، أوجد لمهمة مخصوصة به دون غيره من المخلوقات، ولكن هناك من يريد أن يتنكر لهذه الحقيقة!!

٢ ـ وأما من جهة منزلته وتكريمه؛ فالإنسان في الإسلام أكرم مخلوق على الله في الأرض وأشرفه، وهو ذو منزلة عالية عظيمة في الوجود، يقول الله في الإعلان عن تكريم الإنسان على غيره: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء: ٧٠].

ومظاهر التكريم الإلٰهي للإنسان كثيرة، فقد «كرمه بخلقه على تلك الهيئة، بهذه الفطرة التي تجمع بين الطين والنفخة، فتجمع بين الأرض والسماء في ذلك الكيان! وكرمه بالاستعدادات التي أودعها فطرته؛ والتي استأهل بها الخلافة في الأرض، يغير فيها ويبدل، وينتج فيها وينشئ، ويركب فيها ويحلل، ويبلغ بها الكمال المقدر للحياة، وكرمه بتسخير القوى الكونية له في الأرض وإمداده بعون القوى الكونية في الكواكب والأفلاك، وكرمه بذلك الاستقبال الفخم الذي استقبله به الوجود، وبذلك الموكب الذي تسجد فيه الملائكة، ويعلن فيه الخالق جل شأنه تكريم هذا الإنسان! وكرمه بإعلان هذا التكريم كله في كتابه المنزل من الملأ الأعلى الباقي في الأرض.. القرآن»[٢].

ويؤكد الإسلام على أن كل شيء في الوجود مهيأ لأجل الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٣].

وهذا التصور على النقيض من تصور النزعة الإنسانية المستغنية التي لا تجعل الإنسان إلا مجرد جزء من أجزاء المادة، ولا يختلف عنها إلا في أن

---

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١١١).

(٢) في ظلال القرآن (٤/ ٢٢٤١).

الصدفة زادت من تطوره على تطور الأجزاء الأخرى فحسب.

٣ ـ وأما من جهة طبيعة حياته في الأرض؛ فإن الإسلام قصد إلى جعْل حياة الإنسان في الأرض حياة أرقى من حياة الحيوانات الأخرى، فحياة الإنسان في التصور الإسلامي يجب أن تكون مختلفة في رقيها ورفعتها وطبيعتها وجمالها؛ ولأجل ذلك أكد الإسلام على وجوب الحفاظ على الضروريات التي لا يتحقق التميز الإنساني إلا بها، فشدد على ضرورة حفظ المال والعقل والنفس والعرض والدين، وحرم انتهاكها والتعدي عليها، وسعى إلى تهذيبها وترشيدها.

ومن أجل تحقيق التميز الإنساني شرع الإسلام منظومة واسعة ومتناسقة من الحقوق والواجبات، فقد شرع حق العدل، وحق التملك والتصرف، وحق التقاضي، وحق التعليم، وحق العمل، وحق العلاج، والحق في الحياة، وحق المسكن، والمأكل والمشرب والأمن، وحق التنقل، وشرع حقوقًا للأسرة، وحقوقًا للفرد، وحقوقًا للجماعة، وحقوقا للمرأة، وحقوقًا للرجل، وحقوقًا للأطفال.

ولم يقتصر على ذلك، بل أقام ضمانات حسية ومعنوية متعددة تزيد من الحفاظ على تلك الحقوق، وتفصيل جميع ما يتعلق بهذه المنظومة الحقوقية يخرج البحث عن مقصوده، وقد توسع كثير من الباحثين في شرحها وتفصيلها[١].

وفي هذه المنظومة نحن لا ندعي أن الإسلام تفرد بها، فقد شاركه فيها كثير من المنظومات الوضعية، ولكن التميز الإسلامي ينجلي في تحقيق التوازن فيما بينها والحرص على حفظ قدر كل جزء منها بما يستحقه من التقدير والاحترام.

٤ ـ وأما من حيث نهايته ومصيره؛ فالتصور الإسلام يرسم للإنسان نهاية مختلفة ومتميزة عن نهاية سائر الموجودات، ويحدد له مصيرا منفردا عن باقي الحيوانات، فبينما التصور المادي ـ الذي تقوم عليه الإنسانية المستغنية ـ يساوي بين الإنسان وبين غيره في النهاية والمصير ـ مع إقراره بأن الإنسان أعلى ذكاءً

(١) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥ ـ ١٤٩)، والعدالة الاجتماعية، سيد قطب (٦٤ ـ ٧٠)، وحقوق الإنسان في الإسلام، راوية بنت أحمد الظهار (١٦٦).

وقدرة وحيوية ـ فإن الإسلام يأبى ذلك، ويجعل حياة الإنسان لا نهاية لها أبدًا، ويؤكد على أن الحياة في الأرض ما هي إلا مرحلة من مراحل الحياة، ومحطة من محطاتها فقط، ويقيم تصورًا واسع الأفق فسيح الأرجاء للحياة التي يمكن للإنسان أن يعيشها.

إن هذا التصور الذي يضفيه الإسلام على حياة الإنسان يزيد من آماله، ويسليه في أحزانه، ويرغبه في النشاط والعمل، ويبعث في قلبه الشعور بالمسؤولية، ويقوي فيه ضبط دوافعه ونزعاته، ويقوي من طمأنينة المظلوم والمقهور، ويعينه على تسلية نفسه ويواسيه(١).

الدليل الثاني: الاكتمال العقلي:

والمراد بذلك أن الإسلام يؤكد على القوانين والمبادئ التي تجعل العقل الإنساني أكثر اتساقًا واتساعًا، وأكمل تصورًا ورشدًا، وأعمق حيوية وفعالية، فبينما المذاهب المادية تجعل العقل الإنساني مجرد متلق، وتؤسس لرؤية «العقل المتلقي السلبي» التي تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من المادة، خاضع لطبيعتها وقوانينها، وهو مجرد صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية، وتتجمع وتترابط لتصبح أفكارًا مركبة، فإن التصور الإسلامي يؤكد على أن العقل الإنساني مختلف عن الطبيعة، ويؤسس لرؤية «العقل التوليدي»، وهي الرؤية التي تؤمن بأن العقل قوة في الإنسان، مزودة بالمبادئ العامة التي يحكم العقل من خلالها على الواقع والحياة، وأن لديه القدرة على إدراك المبادئ العامة غير المادية، مثل ماهية الظواهر ومكنوناتها، وأن العقل ليس مجرد جزء من عالم المادة، وإنما هو مختلف عنها غاية الاختلاف، فهو منطوٍ على حزمة من المبادئ الكلية قبل اتصاله بالعالم والحس(٢).

والعقل التوليدي الذي يتميز به الإنسان المكرم من الإلٰه يعلي من قدر ذلك الإنسان، ويفتح أمامه آفاقا أوسع مما يفتحه العقل المتلقي، فقد فتح الإسلام أمام العقل الإنساني مجالات أوسع وأرحب من المجالات الحسية الضيقة، والنتيجة المنهجية لذلك أن الإيمان يؤدي إلى اتساع العقل الإنساني وحيويته أكثر

(١) انظر: الإيمان والحياة، يوسف القرضاوي (٧٤ ـ ١٤٥).

(٢) انظر في هذه الموازنة: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (٣٥٢).

من الرؤية المادية، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في أثناء البحث.

الدليل الثالث: الاكتمال الأخلاقي:

إن التصور الإسلامي يؤسس لقيم ومبادئ تساعد على تكميل الأخلاق، وتزيد من تحقيق معنى الإنسانية لدى الإنسان، وتقوي تميزه على الحيوان، وإثبات صدق هذه الدعوة عليه شواهد كثيرة في المنظومة الإسلامية، ولكن سنقتصر هنا على أمر واحد يمثل لبّ تلك الشواهد وجوهرها، وهو تأسيس قيمة الواجب والمسؤولية، فالأديان كلها ـ ومنها الإسلام ـ ترتكز بشكل أساسي على هذه القيمة، وتسعى إلى تعزيزها في الداخل الإنساني، بل إنه لا يقوم للدين بنيان إلا بهذه القيمة، وتعميقها من أقوى ما يصير الحياة الإنسانية مشبعة بالمعاني الإنسانية؛ لأن التزام الإنسان بالواجب يعني أنه يمتلك الحرية والاختيار، وأن لديه إرادة حرة يستطيع بها تحديد مساره، وأنه ليس مجرد استجابة لأتراس مادية جامدة صماء، «فعندما وهب الله الحرية للإنسان وأنذره بالعقاب الشديد، أكد ـ على أعلى مستوى ـ قيمة الإنسان كإنسان، بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل بالإنسان لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا، فبدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان»[1].

إن قيمة الواجب تجعل من الحياة الإنسانية حياة قائمة على الاحترام والتقدير، سالمة من الأنانية والانفرادية القاتلة للعلاقات الاجتماعية الإنسانية، وتجعل الحياة منساقة نحو التعايش الإنساني الرفيع والترابط الروحي العميق.

واجتماع هذه المنظومة في التعامل مع الإنسان في دين الإسلام كان له أثر بليغ جدًّا على كثير من المفكرين والفلاسفة الخارجين عن دائرة الإسلام الذين درسوا الدين الإسلامي، وقد كان ذلك التعامل العالي مع البنية الإنسانية سببًا لاعتناق عدد منهم للإسلام، يقول ركس إنجرام ـ وهو مصور سينمائي هولندي اعتنق الإسلام ـ: «إني أعتقد أن الإسلام هو الدين الذي يدخل السلام والسكينة إلى النفس، ويلهم الإنسان العزاء وراحة البال والسلوى في هذه الحياة»[2].

ويحكي ديبورا بوتر ـ وهو ممن أعلن دخوله في الإسلام ـ تجربته الروحية

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفيتش (١٠٣).

(٢) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٥٤).

فيقول: «لقد تعرضت في السنوات الأخيرة لفلسفات مختلفة، وخضت تجارب من الإيحاء الفردي، كانت تكشف لي عن جزء من الحقيقة، أما الآن فقد تجلى لي بوضوح أن هذه التجارب هي جزء لا يتجزأ من النظام الشامل للكون، وأنها بعزلتها تصبح قطعا متناثرة من اللغز الكبير، هذا اللغز المتكامل هو الإسلام، الذي أحدث ثورة في العالم بما قدمه له من نظام شامل للحياة الخلقية والاجتماعية ونظام الحكم والنظام الروحي للإنسان»[1].

ويكشف الدكتور هارولد سمث عن إعجابه بالتميز الإسلامي في التعامل مع الحياة الإنسانية، فيقول: «إن في التصور الإسلامي للإنسان اتجاهًا جمعيًّا، فإدراك الإنسان أنه ينتمي إلى كلٍ أكبر، وارتباطه بغيره ممن ينتمون إلى نفس الجماعة التي تؤمن إيمانه، يهيئان للحياة الفردية وضعًا اجتماعيًّا ليس له في الغالب وجود في الغرب الذي ينزع إلى الفردية، فالأخوة في الإسلام تهب قوة وأمنًا ومجالًا من الوعي المشترك، قد ينتج عنها ذلك النوع من الترابط الذي يتجاوز حدود الأوطان والأجناس، والذي يعمل الناس متلهفين في سبيل تحقيقه في سائر بلاد العالم»[2].

أما جميلة قرار ـ وهي فتاة نمساوية ولدت لأبوين ملحدين ـ فإنها توضح المعاني الإنسانية التي وجدتها في الإسلام قائلة: «شعرت أنني كمسلمة يمكنني أن أحيا حياة كاملة جديرة بالحياة، وأن الإسلام يجعل المرء يشبع حاجاته الروحية والمادية على حد سواء، في توازن يضمن تطور عقلية ثقافية مبدعة، ويحقق اجتهادًا دائبا لتحسين الوضع المادي للإنسان، على أساس من العلاج لا للإنسان وحده، بل لجميع الخلائق»[3].

ويسجل الدكتور الهولندي ميليا إعجابه بالتكامل الإسلامي في التعامل مع الإنسان فيقول: «لقد أعجبني اهتمام الإسلام بالمادة والروح باعتبارهما قيمتين أساسيتين، فالتطور العقلي والروحي للإنسان مرتبط في الإسلام وفي الفطرة على السواء ارتباطًا وثيقًا لا سبيل إلى فصله بحاجات الجسد»[4].

---

(١) المرجع السابق (١٦٣).

(٢) المرجع السابق (١٩٧).

(٣) المرجع السابق (٢١٠).

(٤) المرجع السابق (٢٤٧).

ومن خلال هذه المسارات الثلاثة يتجلى بأن النزعة الإنسانية المستغنية لم تقم على أسس صحيحة، فضلًا عن أنها لم تحقق المعاني الإنسانية الحقة، وإنما تركزت نظرتها على جانب واحد من الجوانب المكونة للكيان الإنساني، وذلك بخلاف الرؤية التي أقامها الإسلام عن الإنسانية، فإنها تركزت على كل الجوانب المتعلقة بالكيان الإنساني؛ ولهذا اتصفت رؤيته بالاتساق والانضباط والشمول.

الركيزة الثانية

اعتماد المنهج الحسي التجريبي

مفهوم المنهج الحسي ونشأته:

ينعت هذا المذهب في كثير من المصادر بالمنهج التجريبي، ويُعرف المنهج الحسي بأنه الاتجاه الفلسفي الذي يذهب إلى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في الحس ومعطياته، وأنه لا مصدر للمعرفة سواه، ويرى أن المعرفة الإنسانية كلها مستمدة في نهاية الأمر من الخبرة الحسية فحسب(١).

ويعد المنهج الحسي المظلة الكبرى التي تندرج تحتها كل الأصول الفلسفية والعلمية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، وله منزلة عالية لدى جميع التيارات المشاركة في تأسيس تلك الظاهرة، وأثر التسليم به بارز في مساراتهم الفكرية وتقريراتهم المعرفية والدينية؛ ولأجل هذا فالوقوف على حقيقة هذا المنهج والكشف عن مواضع الخلل فيه وما تضمنه من أخطاء معرفية يعد أمرًا محوريًّا في تقويض ظاهرة نقد الدين.

وتمتد جذور المنهج الحسي إلى عصور قديمة في الفكر الإنساني، فقد ظهرت له تشكلات مبكرة في العصر اليوناني، ومن أقدم المدارس التي نقل عنها الأخذ بهذا المذهب المدرسة الذرية، التي ذهبت إلى أن الوجود كله ينحل إلى ذرات صغيرة لا تقبل الانقسام، وقد اتفق مؤسسو هذه المدرسة على أن الحواس تعد مصدر المعرفة الوحيد عند الإنسان، وأن كل معرفة لديه ترجع إلى الحس فقط.

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (٥٣٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (١١٠).

وانتشر هذا المنهج كثيرًا في العهد اليوناني، وشاعت أفكاره ونظرياته، حتى اضطر أفلاطون وأرسطو أن يجتهدا اجتهادًا كبيرًا في نقد رؤيته وتقويض أصوله[1].

وما زال المنهج الحسي يسير على نسق واحد عبر التاريخ الفلسفي الطويل، حتى بلغ عصر الفلسفة الحديثة، وفي هذا العصر شهد تطورًا كبيرًا في رؤيته وفي أدلته، وتحول إلى منظومة معرفية واسعة الانتشار وعميقة التأثير، وفي بيان ذلك يقول هانز ريتشنباخ: «في حوالي عام ١٦٠٠م بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة... وكان العصر الحديث هو الذي ظهرت فيه أعظم المذاهب التجريبية، أعني مذاهب فرانسيس بيكن، وجون لوك، وديفيد هيوم...

ولقد وجد الموقف التجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة بأن الحس هو مصدر المعرفة ومعيارها النهائي، هي النتيجة التي تؤدي إليها أبحاثهم آخر الأمر، فجون لوك يقول: إن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء، والتجربة هي التي تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها...»[2].

ويعد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك أول من أفرد موضوع المعرفة ببحث فلسفي خاص، وذلك في كتابه «مبحث في الفهم الإنساني»، وهو يعد بذلك المؤسس الفعلي للبحث في نظرية المعرفة في عصر الفلسفة الحديثة، والمؤسس الفعلي للمذهب الحسي في صورته الحديثة، وفي بيان ذلك يقول برتراند رسل: «وقد يعتبر لوك مؤسسا للتجريبية، وهي النظرة القائلة بأن معرفتنا كلها ـ مع إمكان استثناء المنطق والرياضيات ـ مستمدة من التجربة»[3].

وقد قرر في كتابه ذلك أن المعرفة الإنسانية كلها ترجع إلى الإدراك الحسي فحسب، وأن العقل الإنساني عبارة عن صفحة بيضاء تملأ بما يأتي إليها عن طريق الحس، وفي تأسيسه لفكرة المذهب الحسي يقول: «فلنفترض إذن أن

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريتشاخ (٨٢ ـ ٨٤).
(٢) نشأة الفلسفة العلمية(٨٤).
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ١٧٨).

الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء، خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها بتنوع يكاد لا تكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، من ذلك تتأسس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها»[(١)].

وقد أولى لوك المبادئ الفطرية اهتمامًا خاصًا، وسعى إلى إقامة الأدلة والبراهين التي يرى فيها إبطالًا لها واستحالة أن يكون منبعها العقل[(٢)]، وقام بتحليل موسع لطبيعة المعرفة الإنسانية ليثبت من خلال ذلك أن كل مكوناتها راجعة إلى الحس فقط[(٣)].

ومع أن جون لوك يعد المؤسس الفعلي للمنهج الحسي، إلا أنه لم يذهب به إلى نهاياته المنطقية، فقد أبقى على بعض المكونات التي لا تستقيم مع أصل فكرة منهجه؛ كالإقرار بوجود الخالق والإقرار بالمعرفة الحدسية وغيرها[(٤)].

وأما ديفيد هيوم فهو الذي اكتملت على يديه بنية المذهب الحسي، وانتهى معه إلى نتائجه المنطقية، وفي وصفه يقول برتراند رسل: «ديفيد هيوم أحد أهم الفلاسفة؛ لأنه وصل بفلسفة لوك وباركلي التجريبية إلى نتائجها المنطقية»[(٥)]، فإنه أكد على أن المعرفة الإنسانية جميعها راجعة إلى المعطيات الحسية فقط، وأنه لا معرفة للإنسان تأتي من غير طريق الحس، وبعد أن قسم المعرفة الإنسانية إلى أفكار وانطباعات عن الأفكار طفق في إقامة الأدلة التي يرى فيها تأسيسًا لمذهبه الحسي الغارق[(٦)].

ويعد هيوم من أشد من غلًّا في النظرية الحسية حتى انتهى بها إلى الشك واللاأدرية المستحكمة، وقد تبنى المذهب الحسي بعد هيوم مذاهب وتيارات فلسفية عديدة؛ كالماركسية والوضعية والبراجماتية، فكل هذه المذاهب وغيرها

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٧٨).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (١٥٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٥٩).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ١٨١)، وجون لوك، عزمي إسلام (٩٩ ـ ١٠٠).

(٥) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٥٣).

(٦) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٠).

تندرج ضمن المنهج الحسي وتسلك سبيله في بناء المعرفة الإنسانية.

وقد رتب الحسيون على أصلهم الفلسفي مواقف معرفية ودينية كثيرة، فأنكروا المبادئ الفطرية القبلية والمعاني الكلية وفكرة الجوهر، وباتت هذه القضايا زائفة في نظرهم، ومحلا للسخرية والاستخفاف.

وأما القضايا الدينية فقد تفاوتت مواقفهم منها، فمنهم من أقر بوجود الخالق، كجون لوك، واستند إلى أن وجود الله يدل عليه الحدس المباشر، ومنهم من انتهى إلى الشك والريبة المستحكمة، كديفيد هيوم، ومنهم من انتهى إلى الإلحاد الجازم، وصرح بإنكار الخالق وحارب الأديان؛ كالماركسية والوضعية وغيرهما، وقد ارتبطت المواقف الناقدة للدين بالمنهج الحسي، كما ارتبطت المواقف المدافعة عن الأديان بالموقف العقلي في الجملة[1].

وفي بيان أثر المنهج الحسي على نقد الأديان يقول جورج بوليتزر: «إن الفكرة القائلة: إن جميع المعارف تأتي من العالم الحسي فكرة لها أهميتها العظيمة، فهي تمثل أولًا قطيعة مع التصورات الصوفية بصدد أصل المعرفة، فقد كانت إحدى الحجج التي يتذرع بها لإثبات وجود الله القول بأن الإنسان يملك في داخله فكرة الله الفطرية.. كانت البرهنة على أن جميع أفكارنا تأتي من التجربة بمثابة دحض وتفنيد لنظرية الأفكار الفطرية، وضربة تسدد إلى اللاهوت والميتافيزيقا»[2].

نقد الأساس الفلسفي للمنهج الحسي:

يقوم الأساس الفلسفي للمنهج الحسي على دعوى انحصار مصادر المعرفة الإنسانية في مصدر واحد فقط، وهو المصدر الحسي، وهذه الدعوى متضمنة لإشكالات منهجية وعلمية كثيرة، يدل أفرادها ومجموعها على فساد فكرة ذلك المنهج، ونتيجة لتعدد المدارس المندرجة ضمن هذا المنهج فقد تعددت الإشكالات المعرفية التي تلبس بها[3]، **ولكننا سنقتصر في هذا البحث على العام**

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريتشنباخ (٨٢).

(٢) فلسفة الأنوار (٧).

(٣) انظر في نقد المذهب الحسي: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٦٦ ـ ٧٠)، والجبر الذاتي، زكي نجيب محمود (٢٧٨ ـ ٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٢٦٤).

منها، المرتبط بالأساس الفلسفي مباشرة، ويتضح ذلك بالأمور التالية:

الأمر الأول: استحالة إقامة البرهان على صدق الدعوى:

وذلك أن قول الحسيين بأنه لا مصدر للمعرفة الإنسانية إلا الحس لا يعدو أن يكون دعوى من الدعاوى، لا بد من إقامة الدليل على صدقها، ولا يخلو حالهم إما أن يكون مستند علمهم بها كونها قضية بدهية ضرورية، فإن كان مستندهم كذلك فقد ناقضوا أنفسهم؛ لأن هذا النوع من القضايا لا يمكن أن يدل عليها الحس والتجربة.

وإن كان مستندهم عليها الاستدلال والنظر، فلا يخلو أمرهم من حالين: إما أن يكون استدلالهم راجعًا إلى دلالة العقل، فذلك مناقض لمنهجهم؛ حيث إنه يقوم على أن الحس هو المصدر الوحيد في تأسيس المعرفة.

فلم يبق إلا أن يكون دليلهم على صحة منهجهم الحسي دليل الحس ذاته، ولكن هذا الاستدلال متضمن لخلل منهجي وهو الاستدلال على الشيء بنفسه، وهو خلل معيب لدى العقلاء جملة.

ومع ذلك فإن استدلالهم بالحس لا يخلو إما أن يكون تحصلهم لصدق ذلك المنهج عن طريق الاستقراء التام لكل الأحوال المعرفية عند الإنسان، بحيث إنهم استقرؤوا كل مظاهر المعرفة عند بني الإنسان فتوصلوا إلى تلك القضية الحاصرة، والبلوغ إلى هذا الأمر مستحيل ومتعذر لا يمكن إثباته واقعًا ولا حالًا.

وإما أن يكون تحصيلهم لها عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن هذا النوع لا ينفعهم في تصحيح مذهبهم؛ لأن التجربة الحسية لا تملك القدرة على التعميم.

وبهذا يتبين أنه يستحيل إقامة الدليل على صحة المذهب الحسي؛ وأنه أغلق على نفسه كل المنافذ التي يمكن الاستدلال بها على صدق الدعاوى المعرفية.

الأمر الثاني: اختزال المعرفة الإنسانية الرحبة:

وذلك أن المنهج الحسي يقوم على أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية، وفي وسيلة واحدة هي الحواس فقط.

والحقيقة أن طبيعة المعرفة الإنسانية يستحيل فيها أن تقتصر على مصدر واحد؛ وذلك أن ما يعلمه الإنسان مختلف في طبيعته، فمنها ما هو متعلق بالأمور الوجودية الواقعية، ومنها ما هو متعلق بالقيم والأخلاق والمبادئ، ومنها ما هو متعلق بالأمور الغائبة عنه إما في المستقبل أو الماضي.

وكذلك فإن الإنسان في معرفته ليس مجرد مرآة عاكسة لما في الواقع، وإنما هو يقوم بالتحليل والتفكيك والتركيب والاستنباط والحكم، والمراجعة والتدقيق والحوار والنقاش والتعديل والتراجع عن الأخطاء، والاختيار بين المسارات والترجيح بين الأمور المتعارضة والمتقاربة، وغيرها من الأحوال المعرفية التي يمارسها كل إنسان في حياته اليومية.

وهذه الأمور المختلفة في الطبيعة وتلك الممارسات المتعددة ليست ذات طبيعة حسية محضة؛ ولذلك فإنه يستحيل الاعتماد فيها على وسيلة الحس فقط؛ وهذا يدل على أن المعرفة الإنسانية معرفة تركيبية تداخلية، تتضافر في تكوينها مصادر متعددة، فيشترك الحس والعقل والأخبار الصادقة في تأسيسها وإنشائها.

ومما يكشف عن أن المعرفة الإنسانية ليست معتمدة على مصدر الحس فقط: أن الحس لا ينقل إلا أفكارًا مبعثرة ومنفصلًا بعضها عن بعض، فلو لم يكن عند الإنسان إلا الحس فقط لما أمكنه أن يركب من المدركات الحسية معرفة متسقة فيما بينها ومنسجمة فيما بين مكوناتها.

وهذه الحقيقة ـ أعني: تركيبية المعرفة الإنسانية وتعدد مصادرها ـ ظاهرة جدًّا عند العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية، فقد عقدوا فصولا مطولة في أول كتبهم العقدية عن أصل المعرفة ومصادرها، وأثبتوا فيها أن المعرفة قائمة على العقل والحس والخبر الصادق، يقول عبد القاهر البغدادي في معرض حديثه عن أنواع العلوم، وبعد أن ذكر النوع الأول وهو العلم الإلٰهي: «والقسم الثاني من قسمي العلوم: علوم الناس وساير الحيوانات، وهي ضربان: ضروري ومكتسب، والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسَب واستدلاله عليه، ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرةٍ له عليه.

والعلم الضروري قسمان: **أحدهما**: بديهي، **والثاني**: علم حسي، والبديهي قسمان: **أحدهما**: علم بديهي في الإثبات، كعلم العالِم منا بوجود نفسه، وبما

يجد في نفسه من ألم ولذة وجوع وعطش وحر وبرد وغم وفرَح ونحو ذلك، **والثاني**: علم بديهي في النفي، كعلم العالِم منا باستحالة المحالات، وذلك كعلمه بأن شيئًا واحدًا لا يكون قديمًا ومحدَثًا، وأن الشخص لا يكون حيًّا وميتًا في حال واحدة، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلًا به من الوجه الذي علمه في حال واحدة.

وأما العلوم الحسية فمُدرَكةٌ من جهة الحواس الخمس كما نبينها بعد هذا.

والعلوم النظرية نوعان: عقلي وشرعي، وكل واحد منها مكتسَب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه، وبعضها أجلى من بعض»[1].

وأما القاضي عبد الجبار ـ إمام المعتزلة في زمانه ـ فإنه قرر أهمية الحس في المعرفة الإنسانية، وأثبت بأن الحس لا يتعلق به الصواب والخطأ؛ لكون وظيفته قائمة على الإدراك المجرد، وأرجع خاصية الصواب والخطأ إلى عمل العقل، وأنكر على من يقول بأن الحس قاضٍ على العقل، ونص على أنهما مشتركان في تأسيس المعرفة، كل مصدر منهما يأخذ منها بطرف، وفي أثناء حديثه عن مصادر المعرفة الإنسانية يكرر التنبيه على أن المعرفة منها ما هو ضروري راجع إلى بدائه العقول، ومنها ما هو نظري يقوم على النظر والاستدلال[2].

وأما ابن تيمية فإنه اهتم كثيرًا بدراسة طبيعة المعرفة الإنسانية وتحديد مصادرها المؤثرة فيها، وذكر أن مصادرها متعددة، وكشف عن طبيعة العلاقة بينها في تكوين المعرفة، فيقول: «طرق العلم ثلاث: **إحداها**: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، **والثاني**: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا والمعين مطلقًا، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس، **والثالث**: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل»[3].

---

(١) أصول الدين (٨).

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/ ٤٥، ٤٧، ٥٤، ٥٥، ٦٣، ٦٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢٤).

ثم أفاض في بيان العلاقة بين تلك المصادر فقال: «والمقصود هنا أن الخبر أيضًا لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المخبر عنه إن كان قد شوهد كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس فالخبر بعد العقل والحس، فالإخبار يتضمن هذا وهذا»[1].

والبحث في هذه القضية يتطلب تفصيلًا أكثر مما ذكر هنا، والمقصود أن طبيعة المعرفة الإنسانية ومكوناتها وممارساتها المتعددة يستحيل معها الاقتصار على مصدر واحد من المصادر، وأما البحث في طبيعة تلك المصادر والعلاقة بينها، وحجم كل واحد منها ووظيفته في المعرفة، فهو خارج عن محل البحث.

الأمر الثالث: إرباك المعرفة الإنسانية:

وذلك أن المعرفة الإنسانية تستند بشكل كبير إلى فكرة الاستحالة، ولكن المذهب الحسي يؤدي بالضرورة إلى إنكار هذه الفكرة، ووجه ذلك: أن حقيقة الاستحالة ترجع إلى الحكم بعدم إمكان وجود الشيء، وإثبات ذلك ليس مما يدخل في قدرة الحس؛ لأن قصارى ما يمكن أن يدل عليه الحس إدراك عدم وجود أشياء معينة ومحددة، ولكن الحكم بعدم وجود الشيء المعين لا يستلزم الحكم باستحالة وجوده بالضرورة؛ لأن الحكم بالاستحالة قدر زائد على الحكم بعدم الوجود، فالأشياء التي لم يتحقق وجودها في الخارج نوعان: منها ما لم يتحقق وجودها لكونها مستحيلة التحقق، مثل وجود مثلث له أربعة أضلاع، ومنها: ما لم يتحقق وجودها لكونها مما لم يوجد ما يوجب وجودها، كوجود بحر من زئبق.

والمذهب الحسي عاجز عن التفريق بين النوعين؛ لأن غاية ما يصل إليه إدراك الحس عدم الوجود، وليس لديه القدرة على إدراك ما وراء ذلك من المعاني الموجبة لعدم تحقق الوجود الخارجي.

وبناء على ما سبق، فإن لأتباع المنهج الحسي من هذه القضية أحد خيارين

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٢٣٥).

لا ثالث لهما: إما أن يقروا باستحالة بعض الأمور المعدومة، كاستحالة مثلث له أربعة أضلاع، واستحالة وجود الشيء في مكانين في آن واحد، فإن فعلوا ذلك فقد ناقضوا أصل فكرة مذهبهم وحكموا عليها بالبطلان.

وإما أن ينكروا مفهوم الاستحالة، ويذهبوا إلى أنه لا يوجد أي شيء مستحيل الوجود في الواقع، فهذا إرباك للمعرفة الإنسانية وإدخال لها في متاهات من الشك والاضطراب؛ لأن إسقاط مفهوم الاستحالة يستلزم بالضرورة إسقاط مفهوم التناقض، ومعنى هذا الإسقاط تجويز وقوع كل شيء في الوجود، ومثل هذه النتيجة تؤدي حتما إلى انهيار المعرفة الإنسانية وتهشم بنيانها.

بل إنها تؤدي إلى انهيار المذهب الحسي ذاته؛ لأنه مع تجويز التناقض لم يعد في قدرة الحسيين إثبات صحة مذهبهم والدفاع عنه وإزاحة الشك والتردد حوله، ولم يعد للإنسان خيار إلا الارتماء في متاهات الشكوك والأوهام.

الأمر الرابع: إبطال الاستدلال المعرفي:

وذلك أن النظام المعرفي قائم على الاستدلال؛ لأن إدراك الإنسان بنفسه لكل التفاصيل الحياتية متعذر ومستحيل، فليس هناك من سبيل إلى نقل الحكم من الأشياء المدركة إلى الأشياء غير المدركة إلا بالاستدلال فقط، والاستدلال عملية قائمة على التلازم والترابط بين الأمور، والتلازم معنى عقلي ليس مما يدرك بالحس؛ لأن غاية ما يدركه الحس أمور جزئية مفردة، فلو اقتصرنا على ما يدركه الحس لبطل الاستدلال حينئذ، ولأصبحت المعرفة الإنسانية عبارة عن أجزاء منفصلة لا علاقة بينها في شيء، ولا تركيب فيما بينها، وفي كل ذلك إفساد لجوهر المعرفة وروحها.

يقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: «إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط»[1]، ويقول أيضًا: «إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر..

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقا»[1].

وبطلان الاستدلال يؤدي بالضرورة إلى بطلان المذهب الحسي نفسه؛ لأن أتباعه سيكونون عاجزين بالضرورة عن إقامة الدليل على صحة مبدئهم.

الأمر الخامس: إبطال التنبؤ العلمي «مشكلة الاستقراء»:

وهذا الأمر في الحقيقة مندرج ضمن الأمر السابق، ولكنه فُصل بحديث خاص لأهميته، ولكونه متعلقًا بالاستدلال على الأمور المستقبلية بخصوصها، ولأنه بإظهاره ينجلي الإشكال المنهجي المترتب على المذهب الحسي بصورته الحقيقية.

فالأساس الفلسفي للمذهب الحسي يستلزم بالضرورة إبطال الاستدلال على الأمور المستقبلية والتنبؤ بمجرياتها؛ لأن الاستدلال على الأمور المستقبلية مبني على التسليم بثبات خصائص الأشياء، والتسليم بقانون اطراد الأحداث واتساق مسيرتها، ولكن الحس لا يدرك هذا القانون؛ لكونه معنى علقيًّا لا وجود له في المدركات الحسية؛ ولأجل هذا توارد أتباع المذهب الحسي على إنكار مبدأ السببية ومبدأ الاطراد.

فوقع الحسيون بسبب ذلك في مأزق معرفي شديد التعقيد؛ وذلك أنهم من أكثر من نادى بالاعتماد على المنهج الاستقرائي، وعولوا عليه وحده في بناء المعرفة، وادعوا أنه المنهج العلمي الوحيد، ولكنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأصول فلسفية تقضي على مبررات ذلك المنهج وتنسف قواعده التي يقوم عليها من أساسها.

وفي تصوير هذا المأزق يقول برتراند رسل: «لن يمكننا أبدا أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء دون الوقوع في الدور، ومن ثم علينا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتي، أو أن نمتنع عن تقديم أي تبرير لتوقعاتنا المتعلقة بالمستقبل»[2].

---

(١) المرجع السابق (٤٧).

(٢) فلسفة القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٧).

وفي تأكيد مأزق الحسيين مع الاستقراء يقول هانز ريتشنباخ: «هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية: فإما أن يكون تجريبيًّا كاملًا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء، ويتعين أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وإما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي، ولا يمكن استخلاصه من التجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التجربة، وهكذا تنتهي التجريبية الكاملة إلى القول: إن معرفة المستقبل مستحيلة»[1].

ولأجل هذا وقع الحسيون في اضطراب شديد في التعامل مع قضية الاستقراء، وتحديد مستنده ومبرره الذي يرتكز عليه، ودارت بينهم نقاشات طويلة وسجالات عنيفة ومعارك طاحنة، حتى بات مبحث الاستقراء يعبر عنه في كثير من الموارد بـ«مشكلة الاستقراء»؛ كناية عن تضخم إشكاليتها وتعقد مبحثها وتعسر حلها.

ونتيجة لذلك تأسف برتراند رسل على أن أحدًا لم يقدم حتى الآن أي مسوغ كاف للاعتقاد في صحة الاستقراء، وصرح «بأن الاستقراء لم يزل مشكلة منطقية بلا حل»[2].

وقد تعددت مواقف الحسيين القاصدة إلى حل هذه المعضلة وانقسمت إلى أربعة مواقف أساسية، وبالوقوف على هذه المواقف وتحليلها ندرك عمق المأزق الذي حلّ بساحة المعرفة الإنسانية ومقدار الاضطراب الذي يحدثه فيها الأخذ بالمنهج الحسي.

الموقف الأول: المصير إلى إبطال الاستقراء:

والحكم عليه بالكساد، والانتهاء إلى أنه ليس طريقًا صحيحًا في تحصيل أي نوع من المعرفة، وهذا الموقف هو النتيجة المنطقية المتطابقة مع حقيقة المذهب الحسي، وقد تبناه الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم، فحين كان هيوم صارما في التزامه بالمذهب الحسي، وصادقًا في الأخذ بمبدئه أعلن إنكاره للاستقراء، وشن عليه حملة نقدية قوية، وأكد على أن اعتقادنا ـ مثلًا ـ بأن

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٩٣).

(٢) النظرة العلمية (٧٠).

الشمس تشرق كل صباح ليس عليه أي دليل، ولا يقوم على أي أساس صحيح، وانتهى إلى أنه من المستحيل تبرير عملية الاستقراء والتنبؤ بالمستقبل؛ لأنه ليس لدينا أصول سليمة تدل على ذلك.

وتوصل هيوم إلى أن الاستقراء لا يفيد شيئًا من العلم ولا حتى الاحتمال؛ بحجة أن إثبات الاحتمال عن طريق الاستقراء يؤدي إلى الوقوع في الدور، «فقد نقول: من المحتمل أن تشرق الشمس غدًا، على أساس أننا نميل إلى أن يكون المستقبل شبيهًا بالماضي، لكن هذه القضية تتضمن السؤال الذي نريد جوابه، فلكي نجد طريقة لمعرفة ما إذا كان الفرض محتملا، فإنه لا توجد طريقة غير أن المستقبل يؤيده، وهذا ما نريد إثباته من البداية»[1]، فإثبات احتمالية المستقبل مبنية على أن المستقبل يمكن أن يكون كالماضي، ولكن هذا الاحتمال هو الذي نسعى إلى إثباته، فانتهى استدلالنا إلى الاستدلال بالاحتمال على الاحتمال، وبنتائج الاستقراء على نتائج الاستقراء، وهذا دور معلوم البطلان.

ويعد الموقف الذي انتهى إليه هيوم أشد ضربة وُجهت للمنهج التجريبي، وأقوى حجة يمكن أن تصرف العقلاء عن الأخذ به؛ لأنه كشف عن الوجه الحقيقي للمنهج الحسي، وعن الآثار العميقة التي توصل إلى تدمير المعرفة الإنسانية كلها.

وكل المواقف الأخرى التي قدمها الحسيون في تبرير الاستقراء إنما هي محاولة منهم لصرف الأنظار عن هذه النتيجة، وعن ذلك الوجه الكالح الذي كشفه هيوم للمنهج الحسي.

الموقف الثاني: وهو الموقف الذي ذهب إليه ستوارت مل:

حيث سلم بأن الاستقراء لا بد أن يكون قائمًا على قانون السببية والاطراد، وأن الاستدلال به لا يقوم إلا عليهما، ولكنه قرر في الوقت نفسه بأن مبدأي السببية والاطراد لا يستندان إلى الضرورة العقلية، وإنما هما عبارة عن تعميم استقرائي ناتج عن التجربة الحسية، واطراد التتابع بين الأسباب والمسببات، وفي بيان منهجه يقول: «إن قانون السببية نفسه الذي تكون معرفتنا به

(١) الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٥٦).

هي العمود الرئيسي في العلم الاستقرائي، ليس إلا الصدق المألوف المعتاد على التتابع أو التوالي الثابت الذي لا يتغير، والذي نجده عن طريق الملاحظة بين كل واقعة في الطبيعة وواقعة أخرى غيرها تكون أسبق منها»[١].

ولكن هذا الحل لمشكلة الاستقراء وقع في خلل منهجي كبير، وهو الوقوع في الدور؛ لأن مِل جعل صحة الاستقراء متوقفة على مبدأ السببية، ثم جعل صحة مبدأ السببية متوقفة على الاستقراء، فهو إذن يستدل على صحة الاستقراء بالاستقراء ذاته، فاستدل على الشيء بإثبات ذاته، وهو دور معلوم البطلان بالضرورة[٢].

الموقف الثالث: التبرير البراجماتي النفعي للاستقراء:

فقد أقر بعض التجريبيين بالمأزق المعرفي لتبرير الاستقراء، وأنه لا حل له، ولكنه أكد في الوقت ذاته على ضرورة الأخذ به؛ لأنه منهاج علمي نافع في بناء المعرفة والعلم، فهو منهج معتمد لنفعه لا لصحته، ومن أقدم من أخذ بهذا الموقف هانز ريتشنباخ، وتبناه أيضًا برتراند رسل في بعض مراحل تطوره الفكري، حيث يقول بعد أن ذكر أن الاستقراء بقي مشكلة لا حل لها: «ولكن ما دام هذا الشك يؤثر في كل معارفنا تقريبا فلنتجاوزه، ولنعترف على الأساس البراجماتي، بأن الطريقة الاستقرائية ـ مع التحفظات اللازمة ـ طريقة مقبولة»[٣].

ولكن هذا الموقف لم يقدم حلًّا حقيقيًّا لمشكلة الاستقراء، وغاية ما فعل أنه هرب من المشكلة إلى مشكلة أخرى، فإن مقتضى المنطلق الذي اعتمد عليه أنه يصح لكل أحد أن يقرر من الأصول ما شاء ثم يدعي أنها مقبولة لما يجد لها من نفع في حياته.

ثم إن بعض المتبنين لهذا الرأي كانوا ينكرون على بعض أهل الأديان حين استدلوا على صحتها بما يترتب عليها من نفع، وقرروا بأن هذه طريقة براجماتية

---

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٩١).

(٢) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢١٩)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٤١٨، ٤٤٥)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (١٩١)، ومقدمة لفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٧٨).

(٣) النظرة العلمية (٧٠)، وانظر: برتراند رسل ـ الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، محمد محمد قاسم (١٤٠ ـ ١٤٢).

لا تنفع في إقامة المواقف الملزمة عليها[1]، فكيف يحق لهم أن يعتمدوا الطريقة نفسها في الأخذ بالاستقراء؟!

الموقف الرابع: المنازعة في احتياج الاستقراء إلى مبدأ غير تجريبي:

فقد ذهب أكثر الحسيين إلى أن الاستقراء لا يتوقف على مبدأ العلية ولا مبدأ الاطراد العقليين، وإنما يكفي في تبريره الاعتماد على المعطيات الحسية، والتسليم بأن المطلوب منه الاحتمال والظن فحسب، ففي حالة القيام ببحث تجريبي يكفي أن يتعرف الباحث على المعطيات الحسية السابقة على الحالة المدروسة، ومن ثم يستخرج منها الحكم الظني المتعلق بالمستقبل[2].

ولكن هذا الموقف لا يستند إلى مسوغ صحيح؛ لأن غاية ما يدل عليه الحس هو مجرد التتابع بين الأحداث، ولا يدل على أي درجة من درجات المعرفة بعينها؛ ولأجل هذا ذهب هيوم إلى نفي دلالة الحس على الاحتمال؛ لأن الاحتمال قدر زائد على التتابع الذي يدل عليه الحس، فهو متضمن للتتابع والحكم باحتمالية ذلك، وهذا القدر ليس مما يدل عليه الحس، فإثباته إذن لا يقوم على مستند صحيح[3].

وليس المقصود من عرض مواقف الحسيين من مشكلة الاستقراء النقد التفصيلي لها، وإنما المقصود منه الكشف عن عمق الأزمة المعرفية التي حلت بهم، ومقدار الاضطراب المنهجي الذي وقعوا فيه جراء اعتمادهم على المبدأ الحسي، وتحقق ذلك دليل على اضطراب ذلك المبدأ وفساد بنيته.

ومن خلال الأمور الأربعة السابقة يظهر بجلاء الإشكال العميق في الأساس الفلسفي للمذهب الحسي، وينجلي بوضوح أنه أساس باطل يؤدي الالتزام به بالضرورة إلى فساد المعرفة الإنسانية وتهشم بنيانها، وقد علق برتراند رسل على تجريبية هيوم ـ وهي أصدق نسخة للمذهب الحسي ـ بقوله: «إن فلسفة هيوم سواء أكانت حقًّا أم باطلًا، تمثل إفلاس حصافة القرن الثامن عشر. . . لما

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل (١/ ٢٤٤).

(٢) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/ ٣٠١)، وبرتراند رسل ـ الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، محمد محمد قاسم (١٣٧).

(٣) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١١٤، ١٣٢).

كان لديه ذكاء أفضل مما عند لوك، وكانت حدة ذهنه في التحليل أعظم، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المريحة أضأل، فقد توصل إلى نتيجة كارثية، وهي أنه من التجربة والملاحظة لا شيء يتعلم»[1]. وأشار إلى أنه بناءً على المذهب الحسي الكامل ـ كما هو عند هيوم ـ فإنه «ليس هناك اختلاف بين مفهوم الصحة العقلية والجنون، فالمجنون الذي يعتقد أنه بيضة مسلوقة يُدان فقط على أساس أنه أقلية أو بالأحرى ـ إذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية ـ على أساس أن الحكومة لا تتفق معه.. هذه وجهة نظر يائسة جدًّا، ويجب أن نأمل في أن تكون هناك طريقة ما للنجاة منها»[2].

وكل ما سبق يؤكد على أنه ليس لنا إلا واحد من خيارين لا ثالث لهما: إما الاعتماد على المذهب الحسي، وبالتالي إلغاء المعرفة الإنسانية المستقبلية والدخول في متاهات الشك الهدمي، وإما الاعتماد على العقل والتسليم بالمبادئ العقلية مع اعتبار المصدر الحسي، بحيث تتكامل مصادر المعرفة فيما بينها في تأسيس العلم الإنساني، فتستقيم الرؤية وتنجلي الغمة.

نقد الأدلة التي اعتمد عليها الحسيون:

تنوعت طرق الحسيين في الاستدلال على صحة منهجهم، فمنهم من تركز الاستدلال عنده على إثبات الأدلة المصححة للأساس الفلسفي للمنهج الحسي كما صنع هيوم، ومنهم من تركز استدلاله على إقامة الأدلة الدالة على بطلان المبادئ الفطرية باعتبارها الأساس الذي إذا بطل صح المذهب الحسي، كما صنع جون لوك، ومن خلال مجموع طرقهم يتحصل لنا **أربعة أدلة**: اثنان منها إيجابيان، واثنان منها سلبيان.

الدليل الأول: انحلال كل الأفكار إلى المعطيات الحسية:

وذلك أننا عندما نحلل أفكارنا بالغة ما بلغت من التعقيد والتركب نجدها دائما تنحل إلى مجموعة من الأفكار البسيطة التي نسخت من التجربة الحسية مباشرة[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٦٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٧١).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٠)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٦).

ولكن الاستدلال بهذه الحجة على صحة المذهب الحسي غير صحيح، وذلك لأمور:

الأمر الأول: تضمنها للخلل المنهجي:

فهذه الحجة غير مستقيمة منطقيا؛ لأن فيها مصادرة على المطلوب، حيث إن فيها استدلالا على صحة الدعوى بالدعوى نفسها، فإننا إذا تأملنا الحجة السابقة نجد أن غاية ما صنع هيوم هو أنه غيّر من صياغة دعوى المذهب الحسي، وحولها إلى حجة ليستدل بها على صحة منهجه! فحقيقة المنهج الحسي تتمحور حول أن كل ما لدينا من المعارف راجع إلى ما يأتي عن طريق الحس، فجاء هيوم، وأخذ الفكرة نفسها وحولها إلى دليل على قوله، وهذا عيب منهجي يرد الاستدلال به بالاتفاق بين العقلاء.

ثم إن هذه الحجة ليس فيها إلزام للمخالفين؛ لأنه بناء على منهجها يصح لصاحب المنهج العقلي أن يصنع مثلما صنع هيوم فيقول ـ مثلًا ـ: الحجة على صحة منهجنا أنا لو حللنا المعارف الإنسانية نجدها تنحل إلى قسمين: إلى أفكار فطرية مستندة إلى العقل، وأفكار ناتجة من الحس، ولو فعل ذلك لكان الحسيون أول المنكرين عليه، فكيف يحق لهم الاعتماد عليها إذن؟!

الأمر الثاني: فقدان الاطراد:

فمع صرامة هيوم في الأخذ بالمبدأ الحسي وشدة حملته على المخالف له، إلا أنه أقر بأن هناك نوعًا من المعرفة لا يستند إلى الأساس الحسي، ولا إلى الانطباعات الحسية، وقد أوضح هيوم فكرته هذه بضرب مثل بدرجة معينة من درجات اللون، فالعين قد ترى درجات متفاوتة من اللون الأزرق وأدركت ما بينهما من اختلاف وتباين، وكلها تجتمع ضمن اسم واحد هو كلمة أزرق، افرض الآن أن هناك درجة من درجات اللون الأزرق لم تقع لك أبدًا في خبراتك الحسية المباشرة، لكنك رأيت ما هو أكثف منها وما هو أخف منها كثافة، ثم افرض أنك وضعت كافة درجات اللون الأزرق التي وقعت لك فعلًا في خبراتك الماضية تاركًا في وسطها فجوة، تمثل الدرجة التي لم تختبرها فيما مضى، ألا ترى أنك تستطيع أن تملأ الفجوة بخيالك؟! وبذلك تكوّن لنفسك فكرة عن لون

معين لم يكن له انطباع حسي في خبرتك المباشرة[1].

وهذا إقرار من هيوم بأن العقل الإنساني وخياله يمكنهما أن يكوِّنا معرفة ليس لها مصدر حسي مباشر، وإنما عن طريق التركيب بين الحسيات بعضها مع بعض واستنتاج المعاني منها. وعدم اطراد صاحب الدليل مع مقتضى دليله دليل على ضعفه وعدم تماسكه.

ومع إقـرار هيوم بذلك النوع من المعرفة إلا أنه حاول أن يقلل من أهميته وحكم عليه بالشذوذ، فقال: «لكن هذه الحالة هي على قدر من الفرادة بحيث لا تجدر الإشارة إليها، ولا تستحق أن نعدل من أجلها وحدها شعارنا العام»[2].

وإن قصد هيوم بكلامه السابق الحكم على المثال الذي ضربه، فهو حق، حيث إنه قليل الوقوع في الوجود، وإن قصد النوع ذاته ـ وهو ما يبدو من كلامه ـ فغير مسلم له، بل هذا النوع الاستنتاجي كثير الوقوع في المعرفة الإنسانية.

الأمر الثالث: المناقضة للطبيعة الإنسانية:

فضلًا عما في هذه الحجة من خلل منهجي وفقدان للاطراد، فإنها لما فيها من المخالفة لطبيعة المعرفة الإنسانية تثير حزمة من الأسئلة المنهجية الملحة التي يوصل مجموعها إلى أن تلك الحجة غير منضبطة ولا متسقة مع المنطق.

وقد رصد الفيلسوف العربي المعاصر زكي نجيب مجموعة من تلك المعارضات للطبيعة الإنسانية أظهر بها بطلان حجة هيوم في تدعيم مذهبه الحسي، ومما ذكره: أن القول بأن ما ثمة إلا انطباع وفكرة فقط مخالف لضرورة ما يجده الإنسان من نفسه، فلو فرض مثلًا أني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين، فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده كل ما عندي؟! إن فكرة الترتيب في نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءًا من الإحساس بما هو إحساس؛ لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى موازنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية الموازنة هذه تحتاج إلى شيء فوق الأشياء التي نقارن بينها أو أعلى منها، والواقع أننا حين نقول: إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا فيهذه الحالة لا نكوِّن تصورًا، وإنما نصدر

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤٢)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٧).
(٢) مبحث في الفاهمة البشرية (٤٣).

حكمًا، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعني يحتاج إلى ملكة عقلية هي التي تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم، وهذا ليس إلى الحس[1]!.

ومنها: لو أننا كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معًا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة، افرض مثلًا أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر، وغير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان، وليسا إحساسًا واحدًا[2].

الدليل الثاني: فقدان العلم عند فقدان الحس:

وذلك أن من فقد حسًّا فإنه يفقد الأفكار التي تأتي عن طريق ذلك الحس، فمن فقد حاسة البصر فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه فكرة عن اللون، ومن فقد حاسة السمع فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه فكرة عن الصوت، ومن فقد كل الحواس فإنه لا يمكنه أن يكون لنفسه أي معرفة[3].

ولكننا إذا دققنا النظر في هذه الحجة وقمنا بمزيد من التأمل فيها نجد أنها لا تصلح لأن تكون مستندًا للمذهب الحسي، ولا دليلا على أن كل المعرفة الإنسانية ناتجة عن المعطيات الحسية، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن هذه الحجة قائمة على مغالطة منهجية، وهي الخلط بين مصدر المعرفة وشرط المعرفة، فحين رأى هيوم بأن المعرفة بالأمور الجزئية لا تتحقق عند الإنسان إلا بالإدراك الحسي أخذ من ذلك أن الحس هو المنشئ الوحيد لكل المعارف وأنه المصدر الأوحد لها، وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن هناك فرقا بين أن نقول: إن المعارف الإنسانية كلها متوقفة على الإدراك الحسي،

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٧٨ ـ ٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٢٦٤).

(٢) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٥).

(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم (٤١)، وديفيد هيوم، زكي نجيب (٣٦).

وبين أن نقول: إن المعارف الإنسانية كلها ليس لها مصدر إلا الحس، فتحقق المعرفة بالفعل عند الإنسان لا بد فيه من الإدراك الحسي وإثارته، ولكن ذلك لا يعني أن الحس هو المصدر الوحيد لكل المعارف، فالحس قد ينبه العقل ويثيره على إخراج ما فيه من المبادئ الفطرية إلى الوجود بالفعل بدل الوجود بالقوة.

وغاية ما في تلك الحجة الدلالة على الأمر الأول، وهو كون الحس شرطًا في المعرفة، ولكن هيوم خلط الأمور واستدل بها على الأمر الثاني، وهو أن الحس هو المصدر الوحيد في المعرفة الإنسانية، وهذا الخلط مغالطة غير مقبولة.

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن القائلين بالمبادئ الفطرية لا ينكرون أهمية الحس في تكوين المعرفة الإنسانية ولا أثرها فيها، بل يقولون بمثل مقولة هيوم بأن من فقد حسًّا فقد علمًا، وأن من فقد كل الحواس لا يمكنه أن يتحقق من المعرفة بما في الخارج، ولكنهم في الوقت نفسه يؤكدون أن من ملك كل الحواس لا يمكنه أن يتحقق من المعرفة ما لم تكن الغريزة العقلية سليمة وصحيحة عنده، فالعقل بلا حس أعمى، والحس بلا عقل أجوف وأخرق.

فالمعرفة الإنسانية عملية مركبة من فاعلية المصدر والشرط، ولا يمكن أن تتحقق بصورتها الصحيحة إلا بوجود الأمرين، فمن ملك المصدر وفقد الشرط لا يمكنه أن يكوِّن معرفة صحيحة تامة، وكذلك من ملك الشرط وفقد المصدر لا يمكنه تكوين معرفة صحيحة تامة.

وهذه الرؤية أصدق من الرؤية الحسية وأكثر إحكاما، وهي المتوافقة مع طبيعة الفاعلية الإنسانية، والمنسجمة مع ما يجده الإنسان ضرورة في تكوين معارفه المتنوعة، وأكثر سلامة من الوقوع في التناقض والاضطراب.

وقد تتابعت مقالات كثير من الفلاسفة والعلماء المنتمين إلى المنهج العقلي على ضرورة الاشتراك بين العقل والحس في تكوين المعرفة، وتوسعوا في شرح العلاقة بينهما، وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار ـ إمام المعتزلة في زمانه ـ: «لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور، لكنه لا يعني أنها مستغنية عن علوم العقل، بل هو أصل لها، ويجب على هذا أن يكون العقل قاضيًا على صحة العلم بالمدركات؛ لأن به تعلم صحتها، ولولاه لما علم»[1].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٥٦).

وخلاصة ما يدل عليه هذا الوجه أن أتباع المذهب الحسي خلطوا بين كون الحس شرطًا لكل المعارف وبين أن يكون مصدرًا لجميعها، والمتحصل منه أن الحس شرط لتحقق كل المعارف في النفس بالفعل، ولكنه ليس مصدرًا لجميعها وإنما لبعضها.

الأمر الثاني: **فقدان الاطراد**، وذلك أن القول بأن فاقد كل الحواس لا يمكن أن يكوِّن لنفسه معرفة صحيحة غير مطرد إلا في المعرفة المتعلقة بالعالم الخارجي فقط، ولكنه يبطل بشعور الإنسان بوجود نفسه واستقلال ذاته، وأنه شيء من الأشياء، وهذا يؤكد أن الإنسان لديه مصدر آخر للمعرفة الصحيحة.

الدليل الثالث: وهو في الحقيقة متوجه من حيث الأساس إلى إبطال المبادئ الفطرية:

خلاصته: أن إثبات الأفكار الفطرية مخالف للواقع، وبيان ذلك: أنه لو كانت هذه المبادئ موجودة في العقل قبل الحس لكانت موجودة عند الأطفال من أول ولادتهم، ولكن الحال ليس كذلك، ولكانت أيضًا موجودة عند البله وعند القبائل المتوحشة، ولكن هؤلاء لا يعلمون شيئًا عن هذه المبادئ، فكيف تكون فطرية؟! فهي إذن غير موجودة أصلًا، وفي هذا يقول جون لوك: «إنها ـ أي: المبادئ ـ ليست مطبوعة في العقل بطبيعتها؛ لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم، أولًا: لأن من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكر عنها، وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية»[1].

وهذا الدليل الذي اعتمد عليه جون لوك ضعيف لا يرقى إلى التشكيك في ثبوت تلك المبادئ الفطرية، ويدل على ضعفه وجهان:

الوجه الأول: أن من أثبت هذه المبادئ لم يثبتها موجودة بالفعل في العقل البشري، فهو لا يقول: إن الطفل يعلم بها من أول ولادته مثلًا، وإنما من جهة أن العقل لا بد أن يصدق بها من غير بحث عن مستند لها، فوجودها في العقل وجود بالقوة، فهي كامنة في العقل وتتحقق بالفعل إذا استثارها الحس؛ ولهذا يذكر ديكارت أنه ليس من المعقول أن يكون الطفل في بطن أمه مشتغلًا

(١) تمهيد للفلسفة، لمحمود حمدي (١٥٣).

بالميتافيزيقا، ولكن عنده ملكة تستلزم الأخذ بالمبادئ الفطرية إذا احتكت حواسه بالأشياء، ويذكر تشير بري أن العقل يولد أشبه بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلقًا حتى تتفتح أوراقه تدريجيًّا بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة[١].

وفي بيان كون المبادئ الفطرية موجودة في العقل بالقوة يقول الغزالي: «قولهم: إن تلك الأوائل كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها؟! أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب؟! ومتى حصلت؟! فنقول: تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمت غريزة العقل، فتيك العلوم فينا بالقوة لا بالفعل، ومعناه: أن عندنا قوة تدرك الكليات المفردة بإعانة من الحس الظاهر والباطن»[٢].

الوجه الثاني: أن قول لوك: إن القبائل المتوحشة لا تعلم شيئًا عن هذه المبادئ مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو لم يُقِم دليلا استقرائيًا يثبت به دعواه؛ ولهذا يقول كوزان في نقده لهذه الدعوى: «إن الطريقة التي اتبعها في الاستشهاد ليست طريقة قويمة، ولا تبعث الثقة واليقين؛ لأن من المتعذر أن نحصل على معلومات دقيقة عن المتوحشين والأطفال تتيح لنا أن نبني أحكامنا عليها، هذا فضلًا عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتج بهم لوك في مقدورهم أن يعرفوا القضايا التي ضربها مثلًا، على شرط أن نسوقها لهم في شكل يلائم عقليتهم»[٣].

الدليل الرابع: هو أنه لو كان ثبوت المبادئ في الغريزة صحيحًا لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار والتجربة:

ويذكر لوك أن ديكارت يكون متفقًا مع مذهبه الغريزي حين يغمض عينيه ويسد أذنيه ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء[٤].

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢٥٢)، والمعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٣١١)، وفلسفتنا، محمد باقر الصدر (٨٧).

(٢) معيار العلم، للغزالي (٢٢٠).

(٣) دراسات في الفلسفة الحديثة، لمحمود حمدي (١٧٠).

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم (١٤٤).

وحاصل هذا الدليل: أنه إذا كانت هذه المبادئ موجودة في العقل البشري فلماذا لا تتحقق المعرفة للإنسان بدون الحواس؟!

وهذا الدليل ضعيف أيضًا؛ وذلك أن من أثبت تلك المبادئ لا ينكر أهمية الحس في تحققها في الخارج وإثارتها في النفس، فالنفس مضطرة للتسليم بها، ولكن لا يتحقق التسليم بها إلا باحتكاك الحس، فلوك لم يفرق بين ابتداء المعرفة وبين نشأة التصديق بالمعرفة، ومعنى هذا الكلام: أن ابتداء العلم بالمعارف الفطرية لا بد فيه من الحس، وأما نشأة التصديق بها فلا يكون إلا من العقل، وهذا هو معنى كونها فطرية.

ويظهر من النقد الذي وجهه جون لوك، ومن الأدلة التي استدل بها في نفي المبادئ الفطرية أن قوله ناشئ عن الخطأ في تصور حقيقة القول بالمبادئ الفطرية، **ومن يتأمل ذلك يجد أنه وقع في أربعة أخطاء، هي**:

الخطأ الأول: أنه ظن أن معنى القول بفطريتها أنها متحققة في النفس بالفعل، فلما لم يجدها كذلك عند الأطفال أو القبائل المتوحشة في زعمه أنكرها.

والخطأ الثاني: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه أن تكون مستغنية عن الحس في تحققها في النفس؛ ولهذا قال بتناقض ديكارت وغيره من العقليين.

والخطأ الثالث: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه ألا يحصل الخلل في فهمها عند بعض الناس، إما لخلل في عقله، وإما لشبهة عارضة؛ ولهذا لما لم يدركها البله أنكرها.

والخطأ الرابع: أنه ظن أن الشيء الذي لا يتعلق به الشعور والإدراك لا يكون موجودًا، فلما لم تكن المبادئ الفطرية مدركة بها منذ الطفولة ظن أنها غير موجودة.

وقد تبع الحسيون جون لوك في إنكاره لهذه المبادئ، ومن أشهر من تبعه في ذلك ديفيد هيوم وأتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كانوا صرحاء جدًّا في إنكار تلك المبادئ، وكان قولهم في التعبير عن ذلك الإنكار صارخا، وذلك لأنهم ذهبوا بمذهب جون لوك إلى نتيجته المنطقية[1].

---

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب (٦٧)، والمنطق الوضعي، له أيضًا (١/ ٤٥)، والفلسفة الحديثة، لأحمد السيد رمضان (٢٩٧).

الركيزة الثالثة

اعتماد مبدأ التحقق المنطقي

مفهوم مبدأ التحقق ونشأته:

يقوم مبدأ التحقق على الربط بين معنى العبارات وبين طريقة تحققها في الواقع، بمعنى أن الجملة الخبرية لا يكون لها معنى إلا تحقق المراد منها تجريبيا في الواقع المحسوس، وكل جملة لا يمكن تحقق معناها تجريبيا في الواقع، فإنها تكون حينئذ عبارة فارغة من المعنى، ويجب استبعادها من العلم والمعرفة والحياة الإنسانية.

وأول من تبنى مبدأ التحقق بالمعنى السابق المدرسة الوضعية المنطقية، وهي من المدارس التجريبية الغالية جدًّا في التمسك بالمنهج الحسي، وقد تنوعت صياغات الوضعيين لمبدأ التحقق، ومن أول من حاول تقديم صياغة مقررة له شليك ـ أحد رواد جماعة دائرة فِيِنّا ـ حيث يقول: «إن معنى قضية ما يقوم في منهج تحققها»[1]، وسعى الفيلسوف الإنجليزي الوضعي آير إلى تقديم صياغة أخرى يرى أنها أكثر إحكاما فقال: «يكون لأي جملة معنى ودلالة تجريبية لدى شخص ما إذا عرف كيف يحقق القضية التي تعبر عنها الجملة؛ أي: إذا عرف نوع الملاحظات التي تؤدي به بشروط معينة إلى قبول صدق القضية أو رفضها على أنها كاذبة»[2].

ويقول زكي نجيب ـ رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي ـ موضحًا

---

(١) المسائل الرئيسة في الفلسفة، آير (٣٩).

(٢) المرجع السابق (٣٩).

حقيقة مبدأ التحقق: «معنى العبارة هو نفسه طريقة تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة كانت عبارة بغير معنى»[1].

ومع تنوع هذه الصياغات إلا أنها تتفق على معنى واحد، وهو ربط معنى الجملة بطريقة تحققها في الواقع، فإذا كان للجملة مفردات حسية تجريبية، فإنها في هذه الحالة تكون جملة ذات معنى، وإذا لم يكن لها مفردات حسية في الخارج فهي جملة فارغة من المعنى، لا يصح أن توصف بالصدق ولا بالكذب.

وطريقة التحقق الواقعي عند الوضعيين قائم على الخبرة الحسية فقط، ويوضح شليك ذلك فيقول: «حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضية أو كذبها»[2].

وفي بيان المعنى التفصيلي لذلك المبدأ يقول زكي نجيب: «بكلمة واحدة موجزة، نقول: إن الكلمة يكون لها معنى خبري إذا لم توضح معناها بكلمة أخرى، بل بالإشارة إلى حالة من حالات الواقع المحسوس، فإذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه اللون الواقع في آخر ألوان الطيف الشمسي، كنت بمثابة من يوضح لك الكلمة بكلمات أخريات، أما إذا قلت لك عن اللون الأحمر: إنه هو هذا؛ مشيرا إلى بقعة لونية أمامنا، كنت بذلك أحدد معنى كلمة أحمر بالرجوع إلى الخبرة رجوعًا مباشرًا»[3].

وبعد أن جعل الوضعيون المعيار لتحقق الجملة منحصرًا في الخبرة الحسية جعلوا تلك الخبرة ذاتية خاصة بالشخص الذي وقع منه الإحساس فقط، وفي توضيح ذلك يقول زكي نجيب: «لا يكون الاعتماد على الخبرة كاملًا إلا إذا كان الانطباع الحسي الذي هو المرجع في فهم معنى الكلمة الذي نسميه انطباعًا مباشرًا نفسيًّا؛ أي: أن الاعتماد على الخبرة لا يكون كاملًا وافيًا إلا إذا كانت

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٤).

(٢) مشكلات الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١١٢).

(٣) نحو فلسفة علمية (٢٧٠).

الخبرة خبرتي أنا»[١].

وقد ذكر آير أن أول ظهور لمضمون مبدأ التحقق كان على يد الفيلسوف النمساوي فتجنشتين، حيث ذهب إلى وجوب وجود موازنة القضية بالوجود الخارجي، الذي جاءت القضية لترسمه، فإن طابقته كانت صادقة، وإن لم تطابقه كانت كاذبة[٢]، وفي بيان فتجنشتين لمذهبه في معنى الجملة يقول: «ولأن نعرف معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك إذا كانت صادقة»[٣].

ثم تلقفت جماعة فيينّا الوضعية هذا المبدأ بحماسة شديدة، وسعوا إلى تطويره والإضافة عليه، وبحثوا له عن الجذور التاريخية، وكشفوا عن الروابط المعرفية بينه وبين المدرسة الإنجليزية التجريبية، وخصوصًا فلسفة هيوم[٤].

وبهذا التحليل ينكشف أن مبدأ التحقق عبارة عن صورة غالية جدًّا في الأخذ بالمبدأ الفلسفي للمنهج الحسي، فهو في الحقيقة يندرج ضمن دائرته، ولكنه أُفرد بالحديث لكثرة فعاليته في الواقع، ولشدة تأثيره في التيارات الناقدة للدين، فهو من حيث الواقع التاريخي يعد من أهم المبادئ الفلسفية التي ارتكزت عليها ظاهرة نقد الدين، فإن كثيرًا من احتجاجاتهم ترجع إلى أن وجود الله وقضايا الغيب لا يمكن التحقق منها بالطرق التجريبية؛ ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون لها وجود موضوعي محقق، وهذا يدل على أنها عبارات فارغة من المعنى والمضمون كما يقولون.

وهذه النتائج هي ما تبناه أتباع الوضعية المنطقية في أيام عصرهم الذهبي، فإنهم بناء على أصلهم في مبدأ التحقق شنوا هجوما شرسا على الأديان، وقاموا بنقد عنيف لكل أصناف الميتافيزيقا، وأعلنوا نقدهم لكل التصورات الغيبية والدينية، وحكموا عليها بالفساد والفراغ من المضمون والمعنى، واتهموا من يؤمن بها، ونعتوه بأنه ممن يؤمن بالجهل والخرافة والغباء[٥].

---

(١) المرجع السابق (٢٧٢).

(٢) انظر: المسائل الرئيسة في الفلسفة (٣٧)، وانظر أيضًا: مشكلات الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١١١).

(٣) رسالة منطقية فلسفية (٨٦).

(٤) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٩ ـ ٥٠).

(٥) انظر: الفصل الثالث من الباب الأول، عند الحديث عن تيار الإلحاد.

يقول آير في بيانه لأثر مبدأ التحقق على القضايا الدينية: «كل القضايا الميتافيزيقية إنما هي بالضرورة لغو فارغ لا معنى له، ما دام الهدف الذي ترمي إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن وراء التجربة... والواقع أن هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو ما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق، فالمسلمة الرئيسية للميتافيزيقا ألا وهي القول بوجود حقيقة فائقة للحس ليست في حد ذاتها قضية»[1].

وأما رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي زكي نجيب فإنه ألف كتابا ظهر في أول طبعاته بعنوان «خرافة الميتافيزيقا»، أعلن فيه إنكاره لكل القضايا الميتافيزيقية الغيبية، حيث يقول: «والغاية التي يهدف إليها هذا الكتاب هي: أن الميتافيزيقا كلامها كله فارغ، لا يرسم صورة ولا يحمل معنى؛ ولذلك لا يجوز البحث واختلاف الرأي فيه، فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى وجب اطراح الفلسفة التأملية، وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث الميتافيزيقية، وما يدور مدارها من صنوف التفكير، وبحيث لا يبقى بين أيدينا في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية»[2].

ويبين مفهوم الميتافيزيقا عنده فيقول: «بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلًا ولا إمكانًا؛ لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس»[3].

نقد مبدأ التحقق المنطقي:

تعرض مبدأ التحقق إلى نقد عنيف جدًّا، وانثالت عليه الردود والاعتراضات من كل حدب وصوب، ويصور زكي نجيب حالة النقد التي تعرض لها مبدؤهم فيقول: «لكن مقياسنا هذا الذي نستخدمه لنميز به ما نقبله مما نرفضه من القضايا يجد من المعارضة والمقاومة سيلا لا ينقطع في المؤلفات والدوريات الفلسفية»[4]، وكان الهجوم من بعض من يعتمد الوضعيون على أقوالهم، ويعدونه

---

(١) مشكلة الفلسفة، ماهر عبد القادر علي (١٤٨).

(٢) موقف من الميتافيزيقا (٣).

(٣) المرجع السابق (١١٣).

(٤) نحو فلسفة علمية (٢٧٥).

أقرب الناس إليهم، وهو الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل[١].

ومن أشد الفلاسفة نقدًا لمبدأ التحقق وأعنفهم هجوما عليه وحرصًا على تقويضه وتوسعًا في التعرض له الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر، فقد اعتنى بنقد المذهب الوضعي عناية خاصة، وقام بتتبع مفرداته نقدا وتهشيما وتقويضًا، وقدم نظرات نقدية عنيفة ضد مكوناته، وبالخصوص مبدأ التحقق، ومن أهم كتبه التي تعرض فيها لذلك كتابه «منطق الكشف العلمي»، فقد كان الهدف الأساس من تأليفه نقد أصول الوضعية المنطقية[٢].

وليس من غرض البحث تتبع كل الاعتراضات التي أقيمت في وجه مبدأ التحقق، وإنما الغرض الأساس منه إبراز أصحها وأهمها، وسيكون ذلك في الأمور التالية:

الأمر الأول: الغموض والاضطراب وفقدان الدقة:

فمع أن أتباع الوضعية المنطقية يعولون على مبدأ التحقق كثيرًا، ويرتكزون عليه بشدة، ويعظمونه غاية التعظيم، إلا أنهم لم يتفقوا فيه على رؤية موحدة، ولم يجمعوا فيه على مسار محدد، ولأجل هذا كثرت لديهم التعديلات الحاصلة عليه، وتنوع الترميم له في كل مرحلة، فبات مفهومًا غامضًا شائكًا، وقد أقر آير ـ وهو من متأخري المدرسة الوضعية ـ بغموض مبدأ التحقق وإشكاليته، فقال: «ليست بي رغبة لأن أتبرأ من مبدأ التثبت، رغم كونه يعاني من الغموض الذي لم يكن ثمة سبيل للتخلص منه»[٣]، ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر، فيقول: «ويجد مبدأ التحقق صعوبات حتى بالمعنى الضيق الذي قصد به أن نميز به بين ما له معنى وما لا معنى له؛ ذلك لأنه لم تتم صياغة المبدأ بهذا المعنى على نحو دقيق»[٤].

وبعد أن قدم صياغة جديدة لمبدأ التحقق ذكر أنه يتمنى الوصول بها إلى رؤية محررة فيه، ولكنه فشل، حيث يقول: «وقد تمنيت أن تكون هذه الصياغة

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٧٥).

(٢) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٢١ ـ ٢٢٩)، وفلسفة القرن العشرين، لها أيضًا (٣٣٧).

(٣) فلسفة التحليل والبحث عن المعنى ـ الوضعية المنطقية عند آير ـ منذر الكوثر (١٠٣).

(٤) المسائل الرئيسة في الفلسفة (٤١).

محكمة تتجنب الاعتراضات التي قدمت إلى الصياغات السابقة، لكن سرعان ما أصابني الفشل»[1].

وفي تأكيد اضطراب الوضعيين في ضبط مبدأ التحقق يقول مورتان: «كان تاريخ المذهب الوضعي بشأن هذه القضية ـ ضبط مبدأ التحقق ـ حاميًا جدًّا، وبلغ الأمر ببعض فلاسفة المذهب الوضعي أنهم يئسوا من إحراز أي معيار محكم حقا بدراسة العلاقة بين الأخبار التي تنقلها الحواس، والنظريات المجددة كما ترد في الممارسة العقلية للعلم»[2].

الأمر الثاني: بطلان الأساس الفلسفي:

وذلك أن مبدأ التحقق يقوم على المنهج الحسي التجريبي، الذي يحصر طرق المعرفة الإنسانية فيما تأتي به الحواس فقط، وقد سبق إبطال هذا المنهج من وجوه متعددة، والرد على كل أدلته ومستنداته، وإذا بطل الأساس بطل ما بني عليه من فروع؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل.

الأمر الثالث: فقدان الصدق الذاتي:

فمبدأ التحقق في حقيقته دعوى من الدعاوى النظرية التي يتطلب إثباتها إقامة الدليل والبرهان الدال على صدقها، وإذا حاكمنا هذا المبدأ إلى معياره الذي تضمنه فإننا لا نجد له معطى حسيًّا خاصا يقاس به، فنحن لا نجد في الواقع أفرادا محسوسة تندرج ضمن مبدأ التحقق، وبالتالي سيكون جملة فارغة من المعنى والمضمون، مثل أي جملة ليس لها معطى حسي بين.

وقد اعترض بهذا الاعتراض برتراند رسل، وفي بيان حقيقته يقول زكي نجيب ناقلا: «إن ذلك المعيار هو نفسه بمثابة جملة لا يمكن تحقيقها؛ ولذلك فهي جملة ليست بذات معنى ولا يجوز قبولها، فلو جاز أن أقبل جملة، مثل البرتقال أصفر؛ لأن الرجوع بمضمونها إلى الخبرة أمر ممكن، فأين الخبرة التي أرجع إليها لأتحقق من معنى جملة تقول: العبارة التي لا يمكن تحقيقها هي

---

(١) المرجع السابق (٤٢).

(٢) عصر التحليل (٢٣٠)، وانظر مزيدًا في اضطراب الوضعية في هذه القضية: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (١٠٢)، ومع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي (٢١٦)، والمنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (٣٢٣).

عبارة بغير معنى؟!»[1].

وفي محاولة الخروج من هذا الاعتراض الجوهري يقول زكي نجيب: «لسنا ندري بماذا نجيب إلا بشيء من منطق رسل نفسه، وهو نظريته في الأنماط المنطقية، التي تجعل نوع الحكم الجائز في نمط معين غير جائز في نمط آخر، فما نحكم به على الأفراد لا يصلح للحكم به على الفئات، وما يصلح للحكم على الفئات هو نفسه لا يصلح للحكم به على فئات الفئات، وهكذا، فلا يجوز أن نقول: هذا الوصف نفسه بالنسبة لمجموعة القضايا بأكملها، وعلى ذلك فلا يجوز أن نطالب بتطبيق المبدأ الذي أطبقه على أعضائه القائمة وهي فرادى على الجملة العامة التي تقال على سائر الأعضاء دفعة واحدة، إن مصداق كل جملة مفردة هو الواقعة الخارجية التي جاءت تلك الجملة لتصفها، وأما الجملة العامة التي تقال عن مجموعة الجملة المفردة فمصداقها هو الجملة المفردة نفسها لا عالم الواقع وعالم الخبرة المباشرة، ومن هنا لم يكن يجوز للناقد أن يسأل عن الخبرة التي نؤيد بها قضية عامة تقال على سائر القضايا»[2].

وحاصل جواب زكي نجيب يرجع إلى أن مبدأ التحقق عبارة عن نمط ونوع من القضايا مختلف عن نمط ونوع القضايا الخبرية التي تتعلق بالواقع، وبناءً عليه فاشتراط تحقق مضمونه في الواقع ليحكم عليه بالاحتواء على المعنى لا يلزم لكونه من نمط مختلف.

ولكن محاولة زكي نجيب للخروج من ذلك المأزق ضعيفة وكاسدة، ويثبت ذلك من خلال الأوجه التالية[3]:

الوجه الأول: أن القول بأن مبدأ التحقق من نمط مختلف عن نمط القضايا الخبرية الأخرى مجرد دعوى لا تثبت صحتها إلا بدليل صادق، وهذا ما لم يفعله زكي نجيب.

الوجه الثاني: أنه على التسليم بأن عبارة مبدأ التحقق من نمط مختلف عن

---

(١) نحو فلسفة علمية (٢٧٧)، وانظر في الاعتراض بهذا المعنى: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٣)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٦٨).

(٢) نحو فلسفة علمية (٢٧٧).

(٣) انظر في هذه الأمور: الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، عبد الله الدعجاني (٦٠٥).

نمط القضايا الخبرية، فإن ذلك لا يخرجها عن جنس الجملة الخبرية الحكمية، فمهما كان النمط الذي تتصف به فإنه لا يزال جملة خبرية حكمية، والمناطقة الوضعيون في أول أمرهم جعلوا مبدأ التحقق عاما في كل القضايا التي تتضمن خبرا وحكما على الواقع، ولم يستثنوا من ذلك شيئا، وإذا كان كذلك فإنه يجب أن يطبق حكم ذلك المبدأ على جملة المبدأ ذاته.

وهذا المأزق لم يواجه زكي نجيب وحده، بل إنه واجه عددا من أتباع الوضعية المنطقية، وحاولوا أن يقدموا أجوبة مختلفة، ومن ذلك: ما ذهب إليه بعض المناطقة الوضعيين من أن مبدأ التحقق ينبغي ألا يؤخذ على أنه عبارة حكمية، وإنما على أنه افتراض أو اقتراح فقط، حتى يخرجوا من مسؤولية ذلك الاعتراض الجوهري[1].

الوجه الثالث: أنه على التسليم بأن عبارة مبدأ التحقق من نمط مختلف عن أنماط العبارات الأخرى الخبرية، فإنه يلزم منه لوازم باطلة، ومنها: عدم خضوع قواعد علم النحو لأحكام المبادئ النحوية، ومنها: عدم خضوع قواعد المنطق للمبادئ المنطقية؛ وذلك أن قواعد النحو والمنطق من نمط أعلى مما تتضمنه من أفراد، وهي لوازم باطلة بلا شك، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.

الوجه الرابع: أن ارتكاز زكي نجيب على نظرية الأنماط التي قررها برتراند رسل اختزال شديد لحقيقة الاعتراض؛ وذلك أن الاعتراض لم يقل به برتراند رسل فقط، وإنما قال به آخرون غيره ممن لا يقول بنظرية الأنماط المنطقية، فعلى التسليم بصحة جوابه، فإنه لا يلزم إلا رسل ومن يقول بقوله فقط.

الوجه الخامس: أن نظرية الأنماط نظرية غامضة في كثير من جوانبها، لم ترق إلى درجة الاحتجاج بها، وهذا ما اعترف به واضعها رسل نفسه إذ يقول عنها: «إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مشوهة غامضة»[2]، فكيف يعتمد عليها في دفع ذلك الاعتراض؟!!

(١) انظر: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، عزمي إسلام (١٣٩).
(٢) فلسفة برتراند رسل، محمد مهران (٢٧٨).

الأمر الرابع: اللوازم المدمرة للعلم:

ووجه ذلك: أنا لو جعلنا معيار صدق القضايا تحقق أفرادها في الواقع فإن القضايا التجريبية العامة والقوانين العلمية ستغدو قضايا فارغة من المعنى؛ لأن ما يدخل تحتها من أفراد عدد غير متناه من الأمثلة الجزئية في الماضي والمستقبل والحاضر التي لم تقع تحت خبرتنا الحسية، فإذا قلنا ـ مثلًا ـ: الحديد يتمدد بالحرارة، فإن هذا القول يندرج ضمنه ما لا يحصى من الأمثلة الجزئية، ولو جعلنا معيار كونه ذا معنى مرتبطا بإدراك الجزئيات لاستحالت عبارة فارغة من المعنى والمضمون، وفي ذلك قضاء تام على روح العلم الإنساني وتهشيم لبنيانه وهيكله.

وفي بيان هذا الاعتراض يقول كارل بوبر: «إن نقدي لمبدأ إمكان التحقق كان على الدوام هو ما يأتي: إن ما يؤخذ على الهدف الذي يسعى أنصار هذا المبدأ إلى تحقيقه هو أن استخدام هذا المبدأ كمعيار لن يؤدي إلى استبعاد القضايا الميتافيزيقية فحسب، بل سوف يؤدي إلى استبعاد معظم القضايا العلمية الهامة؛ أي: سوف يؤدي إلى استبعاد النظريات العلمية والقوانين العامة للطبيعة»[1].

وممن أثار هذا الاعتراض على مبدأ التحقق برتراند رسل، وفي نقل قوله يقول زكي نجيب: «إننا لو جعلنا معنى الجملة متوقفا على وسائل تحقيقها لما كان للجملة معنى؛ لأنه ليس هناك جملة كاملة في وسائل تحقيقها؛ ذلك لأن وسائل تحقيق الجملة تتناول النتائج التي يترتب على صدقها، وهذه النتائج تمتد ما امتد الزمن، إذن فلا سبيل إلى معرفتها، وبالتالي فلا سبيل إلى تحقيقها»[2]. وبرتراند رسل لا يجعل هذا الاعتراض خاصًا بالقضايا العلمية والقوانين العلمية، وإنما يجعله شاملًا لكل القضايا العامة التي يتعامل بها البشر.

ونتيجة لخطورة هذا الاعتراض وقوته وصلابته فقد سعى آير إلى الخروج

---

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٤٢٧)، والأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن (٧٥)، وانظر في الاعتراض بهذا المعنى: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٦٨).

(٢) نحو فلسفة علمية (٢٧٦).

من هذا المأزق، فأتى بالتفريق بين معنيين من معاني التحقق: **أحدهما**: التحقق القوي القطعي، وذلك في مثل القضايا القبلية، كقضايا المنطق والرياضيات، ومثل القضايا الوجدانية التي تعبر عن الإحساسات والانفعالات، **والثاني**: التحقق الضعيف الظني، وذلك في مثل القضايا التجريبية العامة، وتوصل من خلاله إلى أن القضايا التجريبية لا تشترط فيها التحقق القوي اليقيني في مضمونها بحيث لا بد من إدراك كل أفرادها، وإنما يكتفى فيها بالتحقق الضعيف الذي يقوم على الاحتمال[1].

ولكن هذا الجواب فضلًا عما فيه من إقرار بقوة الاعتراض السابق، حيث سعى إلى تعديل معنى التحقق وتقسيمه وتحويره لأجل الخروج من المأزق، فإنه لا يكفي في دفع الاعتراض وإزالته؛ لأن غاية ما في ذلك الجواب أن الأجزاء المندرجة ضمن العبارات العامة والقانون العلمي يمكن أن نتحقق منها في المستقبل، فتقبل لأجل هذا الاحتمال، ولكن معنى ذلك أنها في حالتنا الراهنة لا يمكن التحقق من كل أفرادها، فهي غير ذات معنى بناء على أصل فكرة مبدأ التحقق، فجوهر الاعتراض السابق لا ينكر احتمال التحقق من الأفراد في المستقبل فقط، وإنما ينكر التحقق من جميع ما يدخل فيها مطلقًا في الماضي والمستقبل، والجواب الممكن على هذا الاعتراض لا يكون بإثبات احتمال التحقق في المستقبل، وإنما بإثبات التحقق الفعلي من كل الأفراد الماضية والمستقبلة، وهذا ما لم يفعله الوضعيون.

الأمر الخامس: المعارضة للعقل العلمي:

فمع أن أتباع الوضعية المنطقية يكثرون من الدعوى بأن منهجهم هو المنهج المتفق مع المنهج العلمي، إلا أن العلم في تطوراته الأخيرة بات يتناقض مع مبدأ التحقق غاية التناقض، وذلك أن المنهج العلمي الحديث يقوم على الافتراضات، ويستند إليها كثيرًا، وهي ليست وليدة الملاحظة المباشرة لظواهر الطبيعة، وإنما هي فروض ذهنية يتوصل إليها العالم عن طريق الاستدلال من معطيات وقوانين ونظريات علمية سابقة عليها، وتتصف الفروض العلمية بأنها

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية، زكي نجيب (٢٧٦)، وموقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٩٢)، والاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٩٨).

تشير إلى كيانات واقعية لا تخضع للإدراك الحسي المباشر، مثل الطاقة والإلكترون وغيرهما، وهي غير قابلة للتحقق التجريبي المباشر.

وقد توصل العلماء إلى إثبات الإلكترون عن طريق حسابات وقوانين نظرية، وليس عن طريق الإدراك الحسي المباشر، وكذلك أثبت أينشتاين عددًا من قوانينه عن طريق اعتبارات رياضية صرفة لا علاقة لها بالخبرة الحسية[١].

ومقتضى مبدأ التحقق الوضعي أن يحكم على هذه الفروض والنظريات بأنها غير ذات معنى؛ لأنه لا يمكن التحقق المباشر من مضمونها، وقد أشار كارل بوبر في نقده للوضعية إلى هذا المعنى، وأكد أن مبدأهم ذلك يؤدي إلى إبطال منهج الفروض العلمي[٢].

وكذلك أشار باشلار إلى أن مبدأ التحقق يتنافى مع الروح العلمية؛ لأن هذه الروح تقوم على إنتاج الممكنات والتصورات التي لا تشير إلى واقعة عينية، وإنما تقوم على اكتشاف واقع موضوعي جديد، وقد اكتشف العلماء وجود كثير من الظواهر اكتشافًا رياضيًّا نظريا دون أن يقفوا على وجودها الواقعي العيني[٣].

الأمر السادس: التعميم المتعسف:

فحين وضع أتباع الوضعية المنطقية مبدأ التحقق لم يقصروه على نوع محدد من العبارات والجمل الخبرية، وإنما عمموا حكمه على كل الجمل الخبرية في كل المجالات واللغات والاختصاصات، ولم يراعوا الاختلافات الكبيرة بين المجالات العلمية، وهذا تعميم تعسفي لم يقدموا عليه دليلًا، وممن أشار إلى هذا الخلل المنهجي كارل بوبر، فقد ذكر أن البرهان على الخلو من المعنى بالنسبة للغة ما ـ لغة العلم الطبيعي مثلًا ـ لا يصح اعتباره برهانًا على أن التعبير ذاته خال من المعنى في لغة أخرى ـ كلغة الدين مثلًا ـ وأكد أن إصدار مثل هذا الحكم ذو شأن عظيم وعويص؛ إذ يجب إثباته بالدليل التفصيلي في كل اللغات المتسقة، ليس هذا فحسب، بل يجب أيضًا إثبات استحالة وجود أية جملة ذات معنى في أية لغة متسقة بديلًا للعبارات المطروحة للبحث، ولم يحدث أبدًا ـ كما

---

(١) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٩ ـ ١٥٠).

(٢) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٩٧).

(٣) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٧).

يذكر كارل بوبر ـ أن اقترح أحد الوضعيين كيف يمكن الإتيان بهذا البرهان، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أنهم ـ خصوصا في عصورهم الأولى ـ كانوا يتحدثون عن اللغة بالمعنى المطلق، وظنوا أن في إمكانهم حذف أي مفهوم أو جملة لا يرونها ملائمة لمبدئهم[1].

الأمر السابع: الوقوع في التناقض:

فمع أن مبدأ التحقق الوضعي غير صحيح في ذاته، فإن الوضعيين لم يلتزموا به باطراد، وإنما وقعوا في تناقضات منهجية كبيرة.

١ ـ ومن تلك التناقضات: أن أتباع الوضعية المنطقية شنوا حملة شعواء على الاستقراء، وأنكروا أساسه العقلي، وجعلوا غاية ما يدل عليه المعرفة الاحتمالية، ولكنهم مع ذلك يقيمون مبدأ التحقق على الاستقراء، فكما أننا نجمع الملاحظات التجريبية لنفضي بها إلى القانون العلمي، فكذلك نجمع المدركات الحسية لنفضي بها إلى العبارة العلمية ذات المعنى، فليس هناك فارق جوهري بين الاستقراء وبين مبدأ التحقق، فكيف يقللون من قيمة المعرفة التي يأتي بها الاستقراء، ويعدونها احتمالية، ويؤمنون إيمانا جازما ومؤكدا بصحة مبدأ التحقق؟![2].

٢ ـ ومن تناقضاتهم: أنهم أنكروا الاستدلال الاستنباطي، وحكموا عليه بالزيف والبطلان، وأكدوا أنه ليس طريقًا صحيحًا للعلم بالعالم الخارجي، ولكنهم قرروا أحكامًا لا تقوم إلا على الاستنباط، ولم يتحققوا منها تجريبيًّا، كقولهم: إن كل القضايا الميتافيزيقية لغو وخرافة، فهم لم يتحققوا من ذلك تجريبيًّا، وإنما اعتمدوا فيه على الاستنباط!![3].

٣ ـ ومن تناقضاتهم: أن أتباع الوضعية المنطقية مع شدة حملتهم على الميتافيزيقا وصرامة تطبيقهم لمبدأ التحقق عليها، وقوة سعيهم إلى إزالة العبارات الميتافيزيقية من الوجود، إلا أنهم وقعوا في الإقرار بالميتافيزيقا، وأقروا عبارات عديدة منها، ومن ذلك: إيمانهم بالنظرية الذرية المنطقية، التي تهدف إلى جعل

---

(١) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٨٩ ـ ٢٩٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٩٢).
(٣) انظر: التفكير الفلسفي، سليمان دنيا (١٣٧).

العالم المشاهد مجرد علاقات منطقية فقط، والابقاء على الكيانات الواقعية لخصائص المادة، فعالم الواقع والأشياء في نظرة النظرية الذرية يدور حول الألفاظ والجمل فحسب، وليس واقعا موضوعيا، وقد أقر برتراند رسل بأن النظرية المنطقية نوع من الميتافيزيقا[١]!

٤ ـ **ومن تناقضاتهم**: أنهم أقروا بمعنى الاستحالة، وقسمها رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي زكي نجيب إلى ثلاثة أقسام[٢]، وهي معنى عقلي ليس مما يدرك بالتجربة المباشرة!

ونتيجة لكثرة التعديل والتحوير والترميم من قبل الوضعية في مبدأ التحقق وتعسفهم في تطبيقه على القضايا الميتافيزيقية، وازدواجيتهم في تحديد مجالاته وتناقضهم في التعامل معه، توصل عدد من الناقدين إلى أن الوضعيين لم يكونوا جادين حقًّا في منهجهم العلمي، ولم تكن تصرفاتهم بريئة من الأهداف الخفية، وأنه ليس لديهم صدق وإخلاص في وضع معيارهم، وإنما أرادوا بذلك كله تحقيق مهمة محددة سلفا في أذهانهم، وهي إزاحة الميتافيزيقيا تمام الإزاحة من عالم العلم[٣].

وصرح لوي فاكس أن مبدأ التحقق الذي يرفعه الوضعيون للتمييز بين ما هو علمي وما ليس كذلك مبدأ إيديولوجي، لا يؤيده العلم والبرهان، وإنما وضع بإملاء من مقتضيات منهجية للتمييز بين ما يريدون قبوله من القضايا وما لا يريدونه[٤].

---

(١) انظر: فلسفة برتراند رسل، محمد مهران (٣٥٥)، والوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب، عبد الله الدعجاني (٥١٤)، ومشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٥١).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، زكي نجيب (٨٩)، ونحو فلسفة علمية، له أيضًا (١٦٥).

(٣) انظر: فلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٢٨٨)، والوضعية المحدثة والتحليل المنطقي، أحمد ماضي (٢٠٠).

(٤) انظر: فلسفة العلم المعاصر، سالم يفوت (١٤٣).

الركيزة الرابعة

اعتماد منهج الشك المعرفي

مفهوم الشك المعرفي:

اختلف علماء اللغة في تحديد الأصل الذي يرجع إلى معنى الشك في اللغة، فذهب ابن فارس إلى أن الأصل الجامع لمعنى الشك في اللغة يرجع إلى معنى التداخل، وفي بيان هذا يقول: «الشين والكاف: أصل واحد مشتق بعضه من بعض، وهو يدل على التداخل... ومن هذا الباب الشك الذي هو خلاف اليقين، وإنما سمي بذلك لأن الشاك كأنه شك له الأمران في مشك واحد، وهو لا يتيقن واحدًا منهما»[١].

وأما الراغب الأصفهاني فإنه ذكر أن اشتقاق معنى الشك إما أن يكون من قولهم: شككت الشيء؛ أي: خرقته، فكأن الشك خرق في الشيء بحيث لا يجد الرأي مستَقَرا يثبت عليه، أو يكون مستعارًا من لصوق العضد بالجنب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا يبقى مدخل صحيح للفهم والرأي[٢].

وجاء في «لسان العرب» لابن منظور: «الشك: نقيض اليقين»[٣].

وأما المقصود بالشك المعرفي في الاصطلاح فهو عدم اليقين في المعرفة، وفقدان الجزم في العلم، سواء كان مع ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو مع استواء الطرفين، فكل حالة فقد الإنسان فيها اليقين والجزم فهي المرادة بالشك في هذا البحث.

---

(١) مقاييس اللغة (٣/ ١٧٣).

(٢) انظر: المفردات في ألفاظ القرآن (٢٦٨).

(٣) لسان العرب (٧/ ١٧٤).

وبهذا التعريف يتبين أن المراد بالشك في هذا السياق أعم من معناه المشهور عند بعض علماء أصول الفقه، حيث إن المراد به عندهم: التردد بين أمرين لا ترجيح لأحدهما على الآخر[1].

أقسام الشك وأصنافه:

يمكن أن يقسم الشك إلى أقسام متنوعة بحسب الاعتبارات المختلفة التي ينظر من خلالها إلى التقسيم، ولكن التقسيم الأكثر انتشارًا للشك هو باعتبار تعلقه بالمعرفة، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين أساسيين، وهما: الشك الهدمي/ المطلق، والشك الاحترازي/ المنهجي.

النوع الأول

الشك الهدمي/المطلق

المراد بالشك الهدمي: إنكار المعرفة اليقينية، وإبطال كل المصادر المؤدية إليها، والزعم بأن غاية ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في كل القضايا المعرفية مجرد الاحتمال والظن.

وعُرف الشك الهدمي بتعريفات عديدة لا تخرج في جملتها عن المعنى السابق، فقد عرفه لجنة من العلماء السوفيات بقولهم: «إنه النظرية التي تنكر كليًّا أو جزيئًا إمكان معرفة العالم»[2]، وصاغ زكي نجيب مفهوم الشك الهدمي فقال: «إنه المذهب القائل بأن معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها أو يشك في الوصول إليها»[3]، ويقول توفيق الطويل في تعريفه: «التوقف عن إصدار حكم ما استنادا إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حس أو غير ذلك لا تكفل اليقين»[4].

وأما وجه تلقيب هذا النوع بالشك الهدمي؛ فلأنه يهدم المعرفة الإنسانية جملة، ويفقدها الأسس اليقينية التي تقوم عليها.

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (١/ ٧٧).

(٢) الموسوعة الفلسفية (٤٠٢).

(٣) قصة الفلسفة القديمة (٢٥٥).

(٤) أسس الفلسفة (١٩٩).

ولقب هذا النوع بالشك المذهبي باعتبار أن الإنسان الشاك يتخذه مذهبا وطريقة في حياته، ولقب أيضًا بالشك المطلق، باعتبار أنه شك مطلق شامل لكل المعارف الإنسانية ولا يستثني منها شيئًا، ونعت أيضًا بالشك الحقيقي باعتبار أن ما يقع فيه الإنسان ليس شكًّا عارضًا، وإنما هو شك حقيقي متعلق بلب المعرفة وأساسها[١].

ويسمى في بعض المعاجم الفلسفية بـ«اللاأدرية»، وهو توصيف له بالوصف الملازم للشخص الواقع في الشك الهدمي[٢].

ولكن لقب الشك الهدمي أولى من غيره؛ لأنه يكشف عن حقيقة هذا النوع من الشك، ويجلي مآلاته على المعرفة الإنسانية.

أصناف الشك الهدمي/ المطلق:

تشترك في الأخذ بالشك الهدمي تيارات متعددة، ومدارس فلسفية مختلفة، وليس للمذهب الشكي إمام واحد ولا رؤية متحدة، وإنما هو عبارة عن شعب وطوائف مختلفة.

وحتى نكوِّن صورة واضحة عن الشك الهدمي ونبني تصورًا واضحًا في التعامل مع منهجه ومسلكه وطريقة استدلاله على نظريته، فإننا سنقسم تياراته ومدارسه المؤثرة والفاعلة إلى **ثلاثة أصناف أساسية، وهي**:

الصنف الأول: الشك الهدمي المباشر ـ الشك اليوناني.

وهو الشك الذي يتوجه إلى نقد مصادر المعرفة بشكل مباشر، ويشكك في قدرتها على البلوغ إلى اليقين والجزم.

ووجه تلقبيه بالمباشر كون شكوكه وأدلته متجهة مباشرة إلى مصادر المعرفة، وقد ظهرت بذور الشك الهدمي المباشر في زمن مبكر من الفكر اليوناني، حيث وجدت بعض تشكلاته قبل سقراط مع طائفة السوفسطائية، ثم تطورت النزعة الشكية مع مرور الزمن، وبلغت ذروتها مع ظهور طائفة الشكاك

---

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٣١٠)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢٠١).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، لجنة من العلماء السوفيات (١٢٤).

بقيادة رئيسها «بيرون» (٢٧٠ق م) وأتباعه[١].

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على نشأة النزعة الشكية في ذلك الزمن، وعلى تطوراتها وانتقالاتها المعرفية[٢].

ولكن النزعة الشكية في العهد اليوناني تعاني من فقدان المصادر التي عبر الشكاك من خلالها عن مواقفهم وسطروا فيها حججهم واستدلالاتهم، ولم يحفظ من كتاباتهم الأصلية إلا شذرات قليلة، وكثير مما ينسبه الباحثون إليهم يكون اعتمادهم فيه على النقل عن المعاصرين لهم أو المخالفين الذين نقضوا مذهبهم[٣].

ولم يكن الشكاك في العهد اليوناني متفقين على رأي واحد، ولم يكونوا متناغمين في مسار متحد، وإنما كانوا طوائف مختلفة وشيعا متنوعة، ولكن أهم النزعات الشكية لديهم ترجع إلى ثلاث نزعات، وقد توارد عدد كبير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي على ذكرها واعتمادها[٤]، **وهي**:

الأولى: النزعة العندية، وهي النزعة التي تنكر وجود حقائق مستقلة عن الإدراك الإنساني، وتزعم أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين، وحقيقة هذه النزعة تتوجه بشكل أساسي إلى إنكار وجود حقائق مطلقة تتعلق بها المعرفة الإنسانية، وليس إلى إنكار إدراكها.

ويمثلها طائفة السوفسطائية[٥]، وهي من أقدم النزعات الشكية في العهد اليوناني وأولها ظهورا.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٢٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٣٤).

(٣) انظر: المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، محمود فهمي زيدان (٢٨).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/٤٣)، وأصول الدين، عبد القاهر البغدادي (٦)، وتبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/١٢).

(٥) لا بد من التأكيد على أن طرق علماء الكلام قد اختلفت في تحديد المراد من لفظ السوفسطائية، فمنهم من يجعله شاملا لكل النزعات الشكية، كما صنع عبد القاهر البغدادي، ومنهم من يجعله خاصا بصنف واحد من الشكاك، وهم الذين يجعلون الحقائق تابعة للاعتقاد، كما صنع أبو المعين النسفي وغيره، وهذا الصنيع هو الأصح؛ لأنه المتفق مع مدلول لفظ السوفسطائية، ومع تطورات التاريخ اليوناني.

وحين ظهرت هذه النزعة وانتشرت في الأوساط الفكرية قام سقراط وأفلاطون وأرسطو بالتصدي لها والكشف عما في موقفهم من خلل منهجي واستدلالي، وتركزت جهودهم على إثبات وجود للحقائق مستقل عن الذات المدرِكة، وأنها ليست تابعة لها.

الثانية: النزعة العنادية، وهي النزعة التي تنكر وجود الحقيقة وتنكر إمكان العلم بها.

والثالثة: النزعة اللاأدرية، وهي النزعة التي لا تنكر وجود الحقائق ولا تجزم بإنكار العلم بها، وإنما تقتصر على نفي العلم والتوقف عن إصدار الأحكام عليها، ويقدحون في دلالة كل من الحس والعقل.

وهذه النزعة هي الأكثر انتشارا في العهد اليوناني المتأخر، وهي الأقوى تأثيرا فيه، وهي الممثلة للنزعة الشكية بالفعل.

وإذا أُطلق مصطلح الشكاك في العهد اليوناني المتأخر، فإن المقصود به نزعة اللاأدرية، ويعد بيرون (٢٧٠ق م) المؤسس الحقيقي لهذه النزعة، فهو «أول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان»[١]، ولكن بيرون لم يدون آراءه، وإنما نقلها تلاميذه وأتباعه عنه.

ثم ظهرت النزعة الشكية مع الأكاديمية الجديدة، وهم من أتباع مدرسة أفلاطون، وأول من قال بالشك من رجالها أرتاسيلان (٢٤١ق م)، وكانوا متأثرين بمنهج بيرون كثيرا.

وما زال الشك البيروني يتطور حتى قام أناسيدإموي ـ أحد أتباع بيرون ـ فوضع المذهب الشكي وضعا علميا، ودعمه بالحجج، وجمع ثلاث عشرة حجة: عشر منها ضد الإدراك الحسي، وثلاث ضد الاعتقاد والعلم[٢]، وأضاف رجل آخر يسمى أجربا خمس حجج أخرى، «وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٢٣٢).

(٢) انظر في المدرسة الشكية اليونانية: تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس (٣٢٣ ـ ٢٣٦)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٤ ـ ٢٤١)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٦٩ ـ ٨٥)، وقصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٥٥ ـ ٢٦٠).

في نظرية المعرفة»[1].

واستمر الشك البيروني في تأثيره على الفكر الغربي، وظهرت نزعته في القرن السادس عشر من جديد مع مونتانبي وشارون وجاسند يوهيوت، وغيرهم من الفلاسفة الذين ظهروا في ذلك القرن وتبنوا الشك البيروني، وقاموا بتدعيمه وإحيائه من جديد، وطبقوا قوانينه على الأديان والمعرفة[2].

وأما في التاريخ الإسلامي فقد ظهرت بعض المواقف المتبنية لهذا النوع من الشك، ومن ذلك ما ذكره محمد بن عيسى النظام، حيث قال: «مات ابن لصالح بن عبد القدوس فمضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام، وهو غلام حدث، كالمتوجع له، فرآه منحرفًا، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك وجهًا إذا كان الناس عندك كالزرع؟ فقال له صالح: يا أبا الهذيل، إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك؟ قال: هو كتاب وضعته من قرأه يشك فيما قد كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان، فقال له النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإنْ كان قد مات فشك أيضًا في أنه قد قرأ الكتاب، وإن كان لم يقرأه»[3].

ونُقل عن أبي العلاء المعري أنه انتهى إلى الشك الهدمي، ومما نقل عنه أنه قال:

أما اليقينُ فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا[4]

وعن أبي زكريا قال: قال لي المعري: ما الذي تعتقد؟ ـ فقلت في نفسي: اليوم أعرف اعتقاده ـ فقلت: ما أنا إلا شاك! فقال: هكذا شيخك[5].

ولكن أبا العلاء نقلت عنه أقاويل أخرى تفيض باليقين والإيمان؛ ولهذا اضطرب الناس في حقيقة أمره كثيرًا[6].

وممن قرر الشك الهدمي الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، فإن الحالة

---

(١) خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٨٥).
(٢) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٥٧ ـ ٨٣).
(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٣).
(٤) ديوان المعري (١/ ٧١١).
(٥) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (٨/ ١٨٤).
(٦) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٨/ ٣٢ ـ ٣٣).

الشكية التي قررها في ذلك الكتاب تندرج بكل وضوح ضمن الشك الهدمي الذي لا يبقي لليقين شيئًا.

ولكن منهج الشك الهدمي لم يلق انتشارًا في الفكر الإسلامي نتيجة لقوة حضور القرآن وقوة تأثيره، وانضباط أصوله الإيمانية والمعرفية.

نقد الأساس الفلسفي للشك الهدمي:

تمثل النزعة الشكية أزمة حقيقية في حياة العقل الإنساني، حيث إنها تقوم على نسف الأصول والمبادئ التي تحقق الاستقرار والأمان الروحي والاطمئنان العقلي؛ وذلك أن النزعة الشكية تشيع الحيرة في العقول، وتحدث الاضطراب والقلق في النفوس.

ولأجل ضياع المنهجية العلمية مع النزعة الشكية وتهشم المبادئ الأساسية للاستقرار والانضباط المعرفي لدى الإنسان، فقد اختلفت مواقف الفلاسفة والعلماء المخالفين لهم من منهجية التعامل معهم.

فقد اختار عدد من علماء الكلام عدم الدخول مع أتباع النزعة الشكية في نقاش أو جدل؛ لأن الجدل المفيد والبناء إنما يقوم على أصول مسلمة بين المتحاورين، وعلى الإيمان بوجود حقائق لا بد من الوصول إليها، والنزعة الشكية لا تلتزم بوجود تلك الأصول والحقائق، فيستحيل إقامة حجة علمية أو الإلزام ببرهان معرفي معهم.

ولأن صاحب النزعة الشكية تجرأ على إنكار البدائه الظاهرة، كالمحسوسات وأوائل العقول، فإنكاره لما هو أخفى منها أولى وأحرى[1].

ولكن كثيرًا من المتكلمين اختاروا وجوب الدخول مع الشكاك في النقاش والجدل، وقرروا أن إبطال مذهبهم والكشف عما فيه من مخالفات منطقية ممكن بالطرق العلمية والجدلية الصحيحة.

وهذا الموقف هو الموقف الصحيح، وهو الموقف الواجب في ضرورة الأديان والعقول، وهو الذي يتأيد بالمواقف العلمية المتعددة الواقعة مع الشكاك.

---

(١) انظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق الصفار البخاري (١/١٥٣)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١٢/٤٢)، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/٢٩٠).

ولكن الكشف عن الخلل الواقع في النظرة الشكية يرتكز بشكل أساسي على إثبات كونها مخالفة لما هو معلوم بالضرورة بالحس والعقل، وإثبات تناقضها في ذاتها.

وقد نبه على ذلك ابن عقيل الحنبلي، حيث يقول: «إن أقواما قالوا: كيف نكلم هؤلاء؟! وغاية ما يمكن المجادل أن يقرب المعقول إلى المحسوس، ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب، وهؤلاء لا يقولون بالمحسوسات، فبم يكلمون؟!

قال: وهذا كلام ضيق العطن، ولا ينبغي أنيؤيس عن معالجة هؤلاء؛ فإن ما اعتراهم ليس بأكثر من الوسواس، ولا ينبغي أن يضيق عطننا عن معالجتهم، فإنهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج، وما مثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولدا أحول، فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين، حتى إنه لم يشك أن في السماء قمرين، فقال له أبوه: القمر واحد، وإنما السوء في عينيك، غض عينك الحولاء وانظر، فلما فعل، قال: أرى قمرًا واحدًا؛ لأني عصبت إحدى عيني فغاب أحدهما، فجاء من هذا القول شبهة ثانية، فقال له أبوه: إن كان ذلك كما ذكرت فغض الصحيحة، ففعل فرأى قمرين، فعلم صحة ما قال أبوه»[1].

وفي التنبيه على منهجية التعامل مع المشكِك يقول ابن تيمية: «كثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس ـ أو أكثرهم ـ حلُّها وبيان وجه فسادها، وإنما يعتصمون في رَدِّها بأن هذا قدح فيما عُلم بالحس أو الضرورة، فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل.

ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء؛ إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[2].

وقد أبطل أولئك العلماء الأساس الفلسفي للنزعة الشكية بطرق كثيرة،

---

(١) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٤).

وأثبتوا أن الشك المطلق ممتنع امتناعًا باتًّا، ودللوا على أن الإنسان لا يمكن أن ينقطع عن اليقين بحال، ويمكن أن نتحصل على أهم تلك الأوجه الدالة على بطلان النزعة الشكية **في الأمور التالية**:

• **الأمر الأول: الوقوع في الاضطراب المنهجي**؛ فالمنهج الشكي يؤدي بالضرورة إلى تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه والاستدلال عليه، وذلك بأن نطلب منه أن يبرر موقفه الشكي ويبرهن على أنه لا يستطيع أن يعلم شيئًا علمًا يقينيًّا، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب، فقد سلّم بالعجز عن تصحيح مذهبه، وكان لغيره أن يدعي إمكان البلوغ إلى اليقين من غير أن يجب عليه إقامة الدليل على دعواه، وبهذا تنفتح الأبواب مشرعة أمام المجازفات والادعاءات التي لا حصر لها، وإن حاول أن ينظم برهانا على قوله، فقد وقع في التناقض والاضطراب؛ إذ كيف ينكر الوصول إلى اليقين، ثم يأخذ في البحث عنه ومحاولة إقامته؟![1].

وقد صدق الطبيب العالم كلود برناد حين قال: «إن الشاك الذي لا يؤمن بشيء، لا تبقى له في الواقع قاعدة ينشئ عليها مقياسه، وهو لهذا يعجز عن تشييد صرح العلم، فجذب ذهنه التعس ينشأ من عيوب وجدانه ونقص ذهنه معًا»[2].

• **الأمر الثاني: الوقوع في التناقض المنهجي**؛ والتناقضات المنهجية التي يقع فيها أتباع النزعة الشكية متعددة، ومنها: أنهم إذا كانوا ممن ينكر وجود الحقائق ويجزمون بأنه لا يمكن العلم بشيء منها، فإنهم بقولهم هذا يبطلون مذهبهم؛ لأن ذلك يستلزم أن لديهم يقينًا واحدًا على الأقل، وهو صدق مذهبهم، وبذلك يقعون في التناقض البين[3].

وإن كانوا ممن يقول بالتوقف المطلق، ويحجمون عن إصدار أي نوع من الأحكام، فقولهم هذا يلزم أنهم يعلمون صحة موقفهم بالتوقف المطلق، وهذا تناقض غير متسق مع المذهب نفسه.

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النفسي (١/ ١٣)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٦٣).

(٢) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي (٥٣).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٣)، والعقل الوجود، يوسف كرم (٦٢)، والموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٩).

فإن قالوا: نحن لا ندري عن صحة مذهبنا. قيل لهم: وهل تدرون أنكم لا تدرون؟! فإن قالوا: لا ندري، أعيد عليهم السؤال، حتى يصلوا إلى أمور بينة بنفسها أو يقعوا في التسلسل الممتنع[١].

وإن كانوا ممن يقول بنسبية الحقائق، وأن الحقائق تابعة للتصورات، فإنه يقال لهم: اعتقادكم هذا حقيقة مطلقة أم لا؟! فإن قالوا: نعم، فقد تركوا مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد ارتكبوا محالًا؛ لأن ثبوت حقيقة بما لا حقيقة له أمر محال[٢].

وقد حاول بعض العلماء الكشف عن التناقض في هذا المذهب فقال: نقول لهم: نحن نعتقد أن حقائق الأشياء ليست تابعة لاعتقادات المعتقدين، فإن سلموا لقولنا فقد أقروا ببطلان قولهم، وإن لم يسلموا لقولنا فقد أبطلوا قولهم[٣].

ولكن هذا الاعتراض غير لازم لهم؛ لأن هناك خيارا ثالثا في الجواب، هو المنسجم مع أصولهم، وهو أن يقولوا: لا نحكم على قولكم بقبول ولا برفض؛ لأن الحقيقة نسبية عندنا.

ومن صور التناقض المنهجي في النزعة الشكية: أن هذه النزعة تستلزم بالضرورة وجود ذات مفكرة؛ لأن الشك لا يكون إلا نتيجة تفكير، والتفكير يستلزم وجود المفكر، فكل من أخذ بالشك المطلق هو في الحقيقة مؤمن ومصدق بوجود ذات قام بها الشك، وهذا تناقض منهجي بين[٤].

• **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض السلوكي**؛ وذلك أن أصحاب النزعة الشكية لا يمكن أن يلتزموا بنزعتهم الشكية في حياتهم اليومية، وإنما يتعاملون فيها باليقين والعلم، فأتباع الشك المطلق لا يستطيعون التخلص من

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النفسي (١/ ١٤).

(٢) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي (٤١)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (١/ ٤٤)، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٩)، ومما يدل على بطلان هذا المذهب أنه يلزم على قولهم أن الإنسان لو اعتقد في الثعبان أنه حبل فلدغه لا يتضرر بذلك؛ لأنه سيكون حبلا عنده لا ثعبانا!

(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٤)، والتمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي(٤١).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٦٣).

الضرورة النفسية والعملية التي يجدونها في نفوسهم، ولأجل هذا أشار عدد من علماء الكلام في سياق نقدهم للشكاك إلى أنه ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب، فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع ولا للضرب ولا للجوع ولا للعطش، وإنما ذلك كله حسبان منكم وظن، وهو في الحقيقة إيصال للراحة إليكم، وإنعام عليكم!![1].

وقد روي أن بيرون اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب، فأخذ يركض وهو يقول: «ما أصعب التخلص من الطبع!»[2].

وحكى أبو القاسم البلخي «أن رجلا من السوفسطائية كان يختلف إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها، فرجع، فقال: سرقت دابتي، فقال: ويحك!لعلك لم تأت راكبا، قال: بلى، قال: فكر، قال: هذا أمر أتيقنه، فجعل يقول له: تذكر، فقال: ويحك! ويحك! ما هذا موضع تذكر، أنا لا أشك أنني جئت راكبا، قال: فكيف تدعي أنه لا حقيقة لشيء، وأن حال اليقظان كحال النائم؟! فوجم السوفسطائي، ورجع عن مذهبه»[3].

وكذلك نجد الذين يقولون بنسبية الحقائق وأن الحقائق تابعة للتصورات ـ خاصة أتباع الخطاب الحداثي المعاصر الذين أعلنوا أن مذهبهم يقوم على نسبية الحقيقة ـ يسعون جاهدين في إبطال أقوال المخالفين لهم، وينتقدون تصرفاتهم الخاطئة بحجة أنها خالفت الصواب والحق، ولو وُجدت طائفة ترى إباحة السرقة وقتل الأطفال والنساء، فإنهم لا يرضون بهذه الآراء، ولا يقبلون بوجودها، وتراهم يعلنون الإنكار والتشنيع عليها صباح مساء، وكل ذلك يعد تناقضا سلوكيا مع مذهبهم!!.

وصدق وليم جيمس حين قال: «إن أعاظم رجال المذهب التجريبي منا

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٢).

(٢) العقل والوجود، يوسف كرم (٥٩).

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي (٢/ ٢٩٦)، وهذه الأخبار ثبوتها غير مؤكد، وليس المقصود من ذكر هذه القصص إلا التنبيه على التناقض السلوكي عند الشكاك وتوضيحه فقط.

ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب، فإذا ما تُركوا لغرائزهم وطباعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه!»[1].

نقض حجج المذهب الشكي:

اجتهد الشكاك في العهد اليوناني في محاولة الاستدلال على مذهبهم، واختلفت مناهجهم في البرهنة والاستدلال، وتفاوتت أعداد الحجج التي ساقوها لتثبيت موقفهم، فمنهم من ساق ثلاث عشرة حجة، ومنهم من اقتصر على خمس حجج، واختلفت متعلقات تلك الحجج، فمنها ما يرجع إلى الشخص المدرِك، ومنها ما يرجع إلى الموضوع المدرَك، ومنها ما يرجع إلى الأمرين معًا[2].

وتعد صيغ الاحتجاج التي أقامها الغزالي في أثناء الحالة الشكية التي مر بها من أوضح الصيغ وأجلاها، وسندرجها ضمن تلك الحجج تكميلا للقسمة وسعيًا إلى استكمال متعلقات الحجج الشكية.

وإذا قمنا بتحليل ما قدمه الشكاك من حجج على قولهم وتحديد القدر المشترك بينها ودمج المتوافق منها بعضها مع بعض، فإنه يمكن أن نجمل حجج الشكاك في العهد اليوناني في خمس حجج أساسية، هي:

* **الحجة الأولى: الاعتماد على خطأ الحواس واختلافها في الإدراك:**

وصورة هذه الحجة: أن الحس كثيرًا ما يصور لنا الأشياء تصويرات مختلفة، وكثيرًا ما تختلف مدركات الحواس للشيء الواحد اختلافا كبيرًا، فالحس مثلا يصور لنا السفينة البعيدة صغيرة جدًّا، فإذا اقتربت بدت كبيرة ومتحركة، ويصور لنا البرج البعيد مستديرًا، فإذا اقتربنا رأيناه مربعًا، وتبدو العصا منكسرة في الماء، ومستقيمة خارج الماء.

وكذلك الحس الواحد تختلف إدراكاته باختلاف الظروف التي تمر بالإنسان، فالعسل يبدو مرًّا مع الحمى وحلوًا في حالة الصحة، وتبدو الأشياء صفراء في حالة الإصابة بالصفار، بينما لا تكون كذلك في حالة الشفاء منه.

فإذا كانت مدركات الحس مختلفة غاية الاختلاف في تصوير الموجودات،

---

(١) العقل والدين (١٦)، وانظر: المرجع ذاته (٩٤).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٩)، ومدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١١٤).

فيكف يحق لنا الثقة به في بناء المعرفة اليقينية؟![1].

ولكن هذه الحجة لا يصح الاعتماد عليها في بناء الشك الهدمي/المطلق؛ لأنها مبنية على أخطاء معرفية كبيرة، ومتضمنة لإشكاليات منهجية متعددة توجب بطلانها وكسادها، وإثبات ذلك يتضح بالأمور التالية:

● **الأمر الأول: الخلط بين الأحوال المختلفة**؛ فأساس الغلط في تلك الحجة أنها اعتمدت على الخلط بين الحس في حالته الطبيعية وبين الحس في حالته غير الطبيعية، فلا ريب أن الحس له حالة طبيعية يدرك بها الأشياء، وله حالات أخرى غير طبيعية تؤثر على إدراكاته، وهذه الحالات غير الطبيعية إما أن تكون راجعة إلى سبب متعلق بالحس كالقوة والضعف، وإما لسبب راجع إلى المدرَك، كالبعد والقرب، وإما إلى ظرف الإدراك وحالته، كوجود غاز كثيف في الجو، أو تغير موضع المدرك؛ كالوجود في الماء والوجود في الظلام.

والمعتمدون على الحس في تأسيس اليقين إنما يعتمدون عليه في حالته الطبيعية لا في حالته غير الطبيعية، ولا أحد منهم يقول: إن الحس ليس له إلا حالة واحدة، أو إن له مقدرة على إدراك كل الأشياء ولا يتأثر بأي سبب.

وإذا كان حالهم كذلك فإن الطريقة الصحيحة في الاعتراض عليهم لا تكون بمجرد إثبات خطأ الحس، وإنما بإثبات فساد إدراك الحس في حالته الطبيعية أو بإثبات استحالة التفريق بين الحس في حالته الطبيعية وحالته غير الطبيعية.

ولكن الشكاك لم يفعلوا شيئًا من ذلك، وغاية ما فعلوا أنهم اعتمدوا على حالة الحس غير الطبيعية وأثبتوا من خلالها أن الحس يخطئ، ورتبوا على ذلك الحكم بالشك في كل ما يدركه الحس.

وهذا الاستدلال متضمن للقفز الحكمي، ومعتمد على التعميم المتعسف؛ لأنهم أبطلوا مدركات الحس في حالته الطبيعية بمجرد خطئه في الحالات الشاذة التي يعلم بها المعتمدون على الحس ويدركونها تمام الإدراك.

وقد تتابع عدد من العلماء على تنبيه الشكاك على هذا الخطأ في الاستدلال وتحذيرهم منه، وفي بيان ذلك يقول النسفي: «ثم الخلاف بيننا وبينهم في

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٨)، والمنقذ من الضلال، الغزالي (٨)، والتأملات، ديكارت (٣١).

الحواس في حال سلامتها، وقد لا تتعارض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض الآفات، ولا كلام في تلك الحالة»[1]، ويقول اللامشي: «ولا حجة له في من يرى الشيء شيئين، ويجد الحلو مرا؛ لأن النزاع في الحواس السليمة، وحاسة هذين ـ الأحول والمصاب بالمرارة ـ ليست سليمة»[2].

وهذه التنبيهات تدل على أن أهل اليقين مدركون لاختلاف أحوال الحس، ولا يعتمدون عليه إلا في حالته الطبيعية فقط، فالاعتراض عليهم بكون الحس يقع في الأخطاء ليس ملزمًا لهم ولا مبطلا لقولهم؛ لأنهم مدركون له ومراعون له في بناء مذهبهم.

• **الأمر الثاني: الفصل بين المشتركات؛** وذلك أن تلك الحجة تقوم على الفصل بين الحواس الإنسانية، فحين رأوا العين ترى العصا منكسرة في الماء جعلوا ذلك حكما على كل الحواس، وكذلك باقي أمثلتهم، وهذا غير مقبول، وهو متنافٍ مع طبيعة الحواس الإنسانية، فإن الحواس الإنسانية متكاملة فيما بينها في تحصيل المعرفة، فما قصر علمه على بعض الحواس تحققه حاسة أخرى، فإذا رأت العين أن العصا منكسرة في الماء، فإن اليد يمكن أن تصحح هذا الخلل عن طريق لمس العصا.

وأما الحجج الشكية فهي تفترض نوعا من الانفصال بين الحواس، وتعتمد على حاسة واحدة للتشكيك في بقية الحواس، وهذا خلل منهجي، فإننا لو استخدمنا بقية الحواس لأدركنا الخطأ الذي وقع في إدراك حس منها.

والتكامل بين الحواس ليس مقتصرًا على الشخص الواحد، بل هو شامل لكل الأشخاص الأسوياء، فخطأ حاسة شخص أو حواسه لا يعني أبدًا أن الحواس بوجه عام تخطئ، ولنضرب على ذلك مثالًا: فإذا توقفت ساعة واحدة عن العمل، أو أسرفت في التأخر أو التقدم، فهل يعني ذلك أن الساعات كلها فاسدة، وأن من الخطأ الاعتماد على أي ساعة في معرفة الوقت؟![3].

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٤).

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد (٤٠).

(٣) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٥٠ ـ ٥١).

وقد نبَّه ابن حزم على هذا المعنى، فقال في معرض نقده للشكاك: «وكذلك يشهد الحس بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس، جارٍ كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول»[١]، وفي تأكيد المعنى ذاته يقول زكي نجيب في الجواب على من شكك في إدراك الحواس بسبب أخطائها: «إن الخطأ الذي نظن أن مرجعه إلى الحواس نصححه دائما بالحواس نفسها؛ مما لا يتفق مع قولنا بأن الحواس خادعة، فإذا كانت الحواس هي التي أدركت العصا مكسورة في الماء، فالحواس أيضًا هي التي أدركت أنها مستقيمة، وإذا كانت الحواس قد أدركت البرج مستديرا من بعد، فهي نفسها أيضًا التي أدركته مربعا من قرب، وهكذا..، وحقيقة الأمر أن ليس هنا في هذه الحالات كلها خطأ وتصحيحه، بل كلها إدراكات صحيحة، وقد اختلفت إدراكاتنا للشيء الواحد؛ لأننا نحسه وهو في مواضع وظروف مختلفة»[٢].

• **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض المنهجي**، وذلك أن اعتماد الشكاك على خطأ الحواس يدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون، فإنهم لو لم يعرفوا الحواس وأنها هي هي، وأن قضاياها متناقضة، وأن ما تتناقض قضاياه لا يصلح دليلًا، وأن القضية ما هي، وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأن الأحول يرى الواحد اثنين، وأن الواحد غير الاثنين، لو لم يعلموا بحقائق هذه الأمور لما اشتغلوا بإيراد تلك الحجة، فعين ما استدلوا به دليل على بطلان قولهم[٣].

*** الحجة الثانية: حجة الأحلام:**

وهي متداخلة مع الحجة السابقة، ولكنها فصلت بحديث خاص لأهميتها وانتشارها، وتقوم هذه الحجة على محاولة إثبات امتناع التفريق بين حالة اليقظة وحالة المنام، ومن ثم التشكيك في مدركات الإنسان جملة، وهي حجة منتشرة منذ القدم، وفي تصويرها يقول الغزالي ـ وهو من أوضح من صور هذه الحجة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٣).
(٢) المنطق الوضعي (٢/ ٢٢٥).
(٣) انظر: تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ١٣).

وأبان حقيقتها ـ: «أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟! لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»[1].

وقد استند إلى هذه الحجة وبالصورة ذاتها ديكارت في تأسيس شكه المنهجي، وأطال في شرحها وتبريرها[2].

وهذه الحجة لا تختلف عن الحجة السابقة في التلبس بالأخطاء والانغماس في المخالفة لقوانين الاستدلال، وكشف ذلك يتحصل بالأمور التالية:

• **الأمر الأول: المخالفة للضرورة العقلية والسلوكية**؛ وذلك أن التفريق بين حالة النوم وحالة اليقظة تفريق ضروري لا يستريب فيه الأسوياء، كما أنهم يفرقون بين حالة العقل وحالة الجنون.

ويؤكد ذلك أن الإنسان يمكن أن يرى في منامه أمورًا لا يمكن أن تتحقق في حالة اليقظة، فربما يرى النائم رأسه مباينًا لجسده، وربما يرى نفسه ميتًا مشاهدًا للحضور من حوله! وكل ذلك مما نعلم ضرورة فساده وعدم حصوله في حال اليقظة[3]، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن حزم: «وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل إلى النائم وبين ما يدركه المستيقظ؛ إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء، وكونها أبدًا على صفحة واحدة ما في اليقظة»[4]؛ ولذلك فإن الخلط بين حال اليقظة وحال المنام يعد مخالفة لما يدركه الأسوياء ضرورة من عقولهم وسلوكهم.

فإن قيل: الغزالي لا ينكر الفرق بين حال النوم وحال اليقظة، ولكنه يشير

---

(١) المنقذ من الضلال (٩).

(٢) انظر: التأملات (٥٩).

(٣) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار (١٢/ ٤٥).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/ ٤٣).

إلى أنه إذا كان الإنسان يرى في حال النوم ما يجزم ببطلانه في اليقظة فما الذي يمنع أن يكون الإنسان يرى في حال اليقظة ما يجزم ببطلانه إذا تغيرت طبيعة يقظته من حال إلى حال؟

قيل: لا يصح الاعتراض بهذا المعنى على ضرورة التفريق بين حال النوم وحال اليقظة في الجزم بجنس المعرفة الحاصلة حال اليقظة؛ لأنه مبني على مجرد احتمال عقلي لا يوجد ما يسنده في الواقع البتة، بل هو مناقضة لما هو معلوم بالاطراد القطعي، فالناس يدركون عدم حقيقة ما رأوه في النوم بمجرد استيقاظهم، وأما ما يدركونه في اليقظة فلم يمر عليهم في الشاهد ـ ولو في حال واحد ـ ما يجعلهم يدركون خطأ جنس ما عرفوه حال اليقظة.

ولا بد من التأكيد على أن البحث هنا عن جنس ما يدرك في حال اليقظة وليس عن أفراد ما يدرك، فحصول الخطأ في أفراد ما يدرك ليس محل إنكار.

• **الأمر الثاني**: **الخلط بين المختلفات**؛ وذلك أن حجة الأحلام وقعت فيما وقعت فيه الحجة السابقة، فخلطت بين الحالة الطبيعية وهي حالة اليقظة، والحالة غير الطبيعية وهي حالة المنام، والمؤمنون بمذهب اليقين لا ينكرون الفرق بين الحالين، ولا ينكرون أن الإنسان في نومه يتصور أمورًا لا حقيقة لها، وهم يدركون بأنها حالة مختلفة عن حال اليقظة، ولكن ذلك غير مبطل لقولهم؛ لأن مجرد وجود تلك الحالة لا يستلزم بالعقل ولا بغيره ضرورة الخلط بينها وبين حالة اليقظة؛ ولذلك فإن الاستدلال بوجودها على إبطال المعرفة الحاصلة في حال اليقظة غير صحيح، بل هو استدلال متضمن للقفز الحَكمي المعتمد على مقدمات لا تستلزم النتيجة.

• **الأمر الثالث**: **التناقض الذاتي**؛ وذلك لأن القول بوجود الأحلام يستلزم بالضرورة وجود واقع مختلف عنها، ومن المستحيل على المرء أن يؤكد أن فئة من إدراكاته مصدرها الأحلام إلا إذا افترض مقدَّمًا أن فئة أخرى لها مصدر آخر غير الأحلام، ولو أنه لا يستطيع التفريق بينهما فكيف حكم على بعضها بأنها حلم وعلى الأخرى بأنها ليست حلمًا؟! فالحكم إذن على بعض الإدراكات بكونها حلمًا يستلزم بالضرورة الإقرار بوجود ما ليس حلما، فكيف يدَّعي مع ذلك عدم التمييز بينهما؟![1].

---

(١) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (١٦٢).

* **الحجة الثالثة: حجة الاختلاف:**

وذلك أن الناس يختلفون كثيرًا في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم، حتى إنه ليمتنع التوفيق فيما بينها، ومع ذلك فكل مقتنع برأيه ومتعصب له، فكيف يمكن الحصول على اليقين مع هذا الاختلاف؟![1].

ولكن الاعتماد على هذه الحجة لا يصلح مسوغا لتأسيس الشك المطلق في المعرفة؛ لأنه كما أن الناس يختلفون في أمور كثيرة، فإنهم في الوقت ذاته يتفقون على أمور كثيرة، فهم مجمعون على كثير من الحقائق الأولية والمبادئ العقلية والضرورات الحياتية.

ولا يصح إنكار إجماع الناس على تلك الأمور بحجة مخالفة الشكاك فيها؛ لأن هذا الاعتراض مبني على القول بنسبية الحقائق، وهو قول مشبع بالتناقض ومخالف لبدائه العقول كما سبق بيانه.

ثم هو في حقيقة أمره استدلال بمحل النزاع، حيث إن الشكاك جعلوا مجرد موقفهم من إنكار المبادئ العقلية والضرورات الحياتية حجة على الخصم، مع أنه هو موضع النزاع معه!!

ومما يؤكد اتفاق الناس على كثير من الأمور الحياتية: حصول البيع والشراء والأمور الاجتماعية فيما بينهم، والإحساس بضرورة الأكل والشرب، فلولا وجود القدر المشترك بينهم لما تحققت تلك الأمور الضرورية في الحياة، فتحققها دليل أكيد على وجود المشتركات الضرورية.

ثم إن هذه الحجة مبنية على مغالطة منهجية، وهي الاعتقاد بأن الضرورة العقلية إنما اكتسبت قطعيتها من اتفاق الناس عليها، ولأجل هذا استدلوا على إنكارها بوجود الاختلاف بين الناس، وهذا غير صحيح، وفيه سوء فهم لحقيقة الضرورة العقلية، فإن تلك الضرورات العقلية اكتسبت ضرورتها من ذاتها؛ لأن نفس تصورها يوجب تصديق العقل بها، فالعقل الإنساني ليس في حاجة إلى الاستدلال على صحة مبدأ عدم التناقض مثلًا، وإنما يكفيه في التصديق به مجرد تصور حقيقة ذلك المبدأ، وقد أكد كثير من النظار والفلاسفة على استحالة إقامة

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (٢٣٨)، وخريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي (٧٢)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

البرهان على صحة الضروريات، لكونها منتهى كل برهان، ولو أقيم البرهان عليها لم تصبح ضرورية.

فإن قيل: الاتفاق ليس مصدرًا للقضايا العقلية الضرورية، ولكنه علامة لازمة من علاماتها، فدليلهم قائم على أنه علامة وليس مصدرا.

قيل: هذا غير مسلم، فليس من العلامات اللازمة للقضايا العقلية الضرورية عدم الاختلاف فيها، سواء جعل اللزوم عقليًّا أو واقعيًّا، فلا يلزم من تصور القضايا العقلية الضرورية لزوم تصور عدم الاختلاف فيها، وكذلك ما هو حال في الواقع، فالاختلاف فيها متحقق.

*** الحجة الرابعة: امتناع البرهان:**

وذلك أن الاستدلال على قضية ما يستلزم الاستناد إلى قضية أخرى، وهذه القضية تستلزم الاستناد إلى ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية، فنحن إذن سائرون في التسلسل، وليس هناك نقطة يمكن الوقوف عندها، فيستحيل لذلك إثبات العلم واليقين[1].

ولكن هذه الحجة لا يصح الاعتماد عليها في إبطال الوصول إلى اليقين؛ لأنها مبنية على مغالطة منطقية، وهي أن اليقين لا يحصل أبدًا إلا بالاستدلال، وهذا غير صحيح، فإن هناك قضايا يصل الإنسان فيها إلى اليقين من غير استدلال، وهي القضايا العقلية الأولية، كالقول بأن الكل أعظم من الجزء، والقول باستحالة اجتماع النقيضين، فهذه القضايا بينة بنفسها، وصدقها ليس مفتقرًا إلى دليل خارجي عنها، بل نفس تصورها يدل على صدقها.

ولأجل كونها كذلك، كان إليها المنتهى في الاستدلال، فكل العمليات الاستدلالية تنتهي إليها وترتكز عليها، وفي تأكيد هذا المعنى يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٥٨)، ومدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٨٥).

يكون علم البتة»[1]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل أو الحس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو يبطل»[2]، ويقول ابن مسكويه في حديثه عن العقل: «بل له فعل آخر خاص به، وليس بمأخوذ من الحس، وذلك أن له الأوائل، بها يحكم على الحس وغيره، وليست مأخوذة من شيء غير العقل نفسه؛ لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكن أوائل»[3].

فالقول بأن كل قضية لا يمكن إثباتها إلا بالاستدلال غير صحيح، ولا يقوم على أساس ولا برهان مستقيم، وهو مخالف لما هو معلوم بالضرورة من حال وسلوك الناس.

فإن أنكروا وجود تلك القضايا الأولية بحجة إنكارهم لها، فهو غير مسلم لهم؛ لأنه استدلال منهم بمحل النزاع، حيث جعلوا مجرد إنكارهم دليلًا على صحة قولهم، وهو محل النزاع بينهم وبين خصمهم.

* **الحجة الخامسة: القدح في قدرة العقل:**

وذلك أنه يمتنع التدليل على صدق العقل؛ لأنه إذا كان الدليل الحس فقد بطلت دلالته بالحجج السابقة، وإن كان الدليل العقل فهو استدلال على صحة الشيء بالشيء بنفسه، وهذا دور ممتنع؛ حيث إنه يستحيل للشيء أن يثبت صحة نفسه[4].

ثم إن العقل يقع في الأخطاء كالحس، فإن كانت تلك الأخطاء قادحة في المعرفة الحسية، فهي بالضرورة قادحة في المعرفة العقلية[5].

ولكن الاستناد إلى هذه الحجة للقدح في العقل غير صحيح؛ وذلك لأنها مبنية على مغالطة منطقية ـ كالحجة السابقة ـ، وهي أن اليقين لا يحصل في كل المعارف إلا بالاستدلال، فهذا غير صحيح كما سبق بيانه، فما في العقل ليس كله مفتقرا إلى الاستدلال.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، لابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٣٥٢).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١٠٩).

(٣) مقالة في النفس والعقل (٢١).

(٤) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

(٥) انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي (٩)، والعقل والوجود، يوسف كرم (٥٨).

ولأجل أن هذه الحجة مخالفة للضرورة العقلية فقد وقعت في التناقض الذاتي؛ لأنها استندت إلى بطلان الدور، وبطلان الدور قضية عقلية ضرورية لا تفتقر إلى دليل، بل نفس تصورها دليل على صدقها[1].

وأما الاستناد إلى وقوع الخطأ من العقل على إبطال معارفه جملة، فهو لا يختلف عن الاستناد إلى خطأ الحس في إبطال معارفه جملة، فكل منهما واقع في التعميم التعسفي، وكل منهما يعتمد على حالات النقص والخروج عن الطبيعة، ويجعلها حكمًا على حالات الاعتدال والصحة، وكل منهما يقوم على التناقض المعرفي؛ إذ الحكم على خطأ بعض التصورات يستلزم بالضرورة وجود الصواب في التصورات الأخرى، وإدراك تميزها عن الخطأ؛ ولأجل هذا صحت الموازنة بين الصواب والخطأ.

الصنف الثاني: الشك التجريبي «الشك المركب»:

المراد بالشك التجريبي: الشك الذي ينتج عن الالتزام بأصول المذهب التجريبي الحسي.

وقد ظهر هذا النوع من الشك بشكل جلي مع الفيلسوف الإنجليزي ديفيدهيوم، فحين كان هيوم صارما في الأخذ بمبادئ المنهج التجريبي انتهى إلى نتيجته المنطقية، وهي الشك والارتياب في المعارف.

وفي تأكيد هذه النتيجة يذكر برتراند رسل أنه مع هيوم «بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها في النزعة الشكية التي لم يكن في وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها»[2]، ويتحدث وليم كليرايت عن جدارة هيوم وأهميته فيقول: «أظهرنا على أننا إذا واصلنا المنظور السيكولوجي عند لوك وباركلي لمشكلة المعرفة إلى نتائجه القصوى، ولم نسمح بأي منهج آخر = يصبح من المستحيل تبرير الاعتقاد في الوجود المتصل للموضوعات الموجودة في العالم الخارجي، أو لذواتنا الخاصة بناء على أسس عقلية»[3].

وفي توضيح المعنى ذاته يقول زكي نجيب: «جاء هيوم فانتزع من فلسفة

---

(١) انظر: العقل والوجود، يوسف كرم (٦٢).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/٩).

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (٢١٦).

باركلي نتائجها اللازمة، وهي الشك، فالشك هو الخاتمة التي انتهى بها المذهب التجريبي الذي قام في إنجلترا»[1]، ويشارك يوسف كرم في تأكيد المعنى نفسه قائلا: «يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقا للمبدأ الحسي... فمذهبه يرجع إلى نقطتين: حسية وصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة»[2].

وأما كيفية انتهاء هيوم إلى الشك والريبة بناء على غلوه في أصوله التجريبية، فإنه أرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى المدركات الحسية فقط، وقرر أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأن أي فكرة لا يمكن ردها إلى المدرك الحسي لا يمكن أن تكون صحيحة مفيدة.

ثم إنه قسم تلك المدركات الحسية إلى قسمين: انطباعات وأفكار، ويقصد بالانطباعات ما ينطبع به الذهن الإنساني انطباعًا حسيًّا مباشرًا، مثل إدراك حرارة النار أو رؤيتها أو إدراك ألم الجوع، وأما الأفكار فإنه يقصد بهاما تخلفه تلك الانطباعات عند الإنسان من صور ذهنية وذكريات بعد مرور الحدث الحسي، ومحور الفرق بين الأمرين يدور حول مقدار القوة والحيوية التي تكون لكلٍّ منهما في الذهن، فالانطباعات أكثر وضوحًا وأقوى أثرًا، والأفكار أقل في الوضوح وأضعف في الأثر[3].

وبعد أن أرجع هيوم المعرفة الإنسانية كلها إلى الخبرة الحسية أكد أن هذه الخبرة لا تعطي إلا انطباعًا ذاتيًّا فقط، فالإنسان حين يدرك المعنى الخارجي هو في الحقيقة لا يدرك إلا ما انطبع في ذهنه عن الشيء وليس هو الشيء نفسه، وهذا يعني أننا لا نعلم عن العالم الخارجي إلا ما انطبع في أذهاننا من مدركات حسية عنه فقط، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يحق لنا أن نزعم بأن في الكون أشياء أخرى لها وجود مستقل عنا غير ما أدركناه! وبهذه النتيجة توصل هيوم إلى نظرة مثالية غالية، حيث إنه أنكر أي وجود للأشياء خارج عن ذواتنا[4].

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة (١/ ٢٣٢).
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٣).
(٣) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٣٧).
(٤) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (٢٤٠ ـ ٢٤١).

ثم إنه انتقل إلى العقل فذكر أن «موضوعات العقل البشري تنقسم طبيعيًّا إلى ضربين، وهي: علاقات الأفكار والواقع»[1]، والضرب الأول يشمل كل إثبات يكون يقينًا إما بالحدس أو البرهان، كعلوم الهندسة والجبر والحساب، ومثال ذلك: ٣+٦=٩، فهذه القضية تعبر عن علاقات بين الأعداد، والقضايا التي من هذا القبيل تدرك بالعقل المجرد من غير أي دليل آخر[2].

وأما الضرب الثاني وهو الوقائع، فإنه لا يمكن التيقن منها بالطريقة نفسها؛ لأنه يمكن للعقل أن يتصور نقيضها، وأي قضية يمكن للعقل أن يتصور نقيضها، فلا بد لها من دليل خارج عن العقل.

وإذا كان لا بد من إقامة البرهان على القضايا المتعلقة بالواقع بدليل خارج عن العقل، فإن كل التعليلات والتدليلات المتعلقة بالوقائع «قائمة على علاقة السبب والأثر»[3]، ولا توجد طريقة غيرها.

وعلاقة السبب والأثر لا تعرف بالعقل القبلي، وإنما تتولد بأسرها من الخبرة الحسية؛ حيث إن هناك أشياء معينة ترافق بعضا مع بعض بشكل مستمر، فنحكم بالترابط فيما بينها[4]، فإنك «مهما حللت بعقلك البحت واقعة ما فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلًا عقليًّا لا يدل على وجود الآخر»[5].

وبهذا التحليل أنكر هيوم الضرورة العقلية في مبدأ السببية؛ لأن تلك الضرورة ليست متضمنة في حقيقة فكرة السببية ذاتها، وإنما هي ربط بين إدراكات حسية متتالية.

ونتيجة لذلك فإن الشيء إذا كان جديدًا كل الجدة فإن الإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة

---

(١) مبحث في الفاهمة البشرية (٤٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٤٩).
(٣) المرجع السابق (٥١).
(٤) انظر: المرجع السابق (٥٢).
(٥) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

بالشيء، فآدم أول نزوله إلى الأرض لم يكن بإمكانه أن يستدل من سيولة الماء وشفافيته على أنه يخنقه، ولا من النار وحرارتها على أنها تحرقه؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يستنتج شيئًا عن الواقع بدون مساعدة الحس[1]، ويؤكد ذلك فيقول: «وهكذا وبكلمة واحدة، فإن كل أثر هو حدث مستقل عن سببه، ولا يمكن إذن اكتشافه في السبب»[2].

وبهذه النتيجة توصل هيوم إلى إنكار الأساس العقلي لمبدأ السببية العام، ورد حقيقته إلى مجرد ربط نفسي بين الأشياء الواقعية.

وإذا كانت معرفة العقل بالوقائع لا تكون إلا على جهة الاستدلال، والاستدلال لا يقوم إلا على العلاقة السببية، والعلاقة السببية لا يمكن إدراكها إلا بالحس فقط، فإن ذلك يعني «أن قوانين الطبيعة كلها وعمليات الأجسام كلها إنما تعرف بالحس فحسب»[3]، وعندما «نسأل من جديد: ما هو أساس جميع تعليلاتنا وخلاصاتنا بصدد تلك العلاقة؟! يمكن أن تجاب بكلمة واحدة: الخبرة»[4].

ولكن إذا كانت الخبرة هي أساس كل التدليلات والتعميمات المتعلقة بالواقع، فما الأساس الذي يعتمد عليه الحس في تلك العمليات؟!

يجيب هيوم بأنها علاقة التشابه، فالذهن يلاحظ التشابه الواقع بين الحوادث في الواقع، ويعتبر التتالي بينها، فيحكم على السابق بأنه سبب اللاحق، ولا شيء غير ذلك، «ففي الحقيقة تتأسس جميع الحجج المستمدة من الخبرة على التشابه، الذي نكتشفه بين الأشياء الطبيعية، والذي يحملنا على توقع آثار متشابهة لتلك التي وجدنا أنها تتالى مثل هذه الأشياء»[5].

وإذا كانت كل التعميمات مبنية على قضية التشابه، فإن التشابه لا يوصل إلى اليقين، «فمع الموافقة على كمال انتظام مجرى الأشياء حتى الآن، فإن هذا

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).
(٢) مبحث في الفاهمة البشرية (٥٥).
(٣) المرجع السابق (٥٤).
(٤) المرجع السابق (٥٨).
(٥) المرجع السابق (٦٢).

الانتظام لا يدلل لوحده من دون حجة جديدة أو تعليل جديد على أنه سيتتابع في المستقبل، وباطلا ما تدعي أنك تعلمت طبيعة الأجسام من خبرتك الماضية، إن طبيعتها الخفية وبالتالي نتائجها كلها وتأثيرها كلها يمكن أن تتبدل من دون أن تتبدل خاصيتها الحسية، وذلك يحصل أحيانًا بالنسبة إلى بعض الأشياء، فلماذا لا يحصل دائمًا بالنسبة إلى الأشياء كلها؟! أي منطلق وأي نقلة حجاجية تحميك من هذا الافتراض؟!»[1].

وبهذه النتيجة وصل هيوم إلى إنكار الأساس العقلي للاستقراء؛ ولهذا يقول: «إن من يزعم أن شروق الشمس غدًا ليس احتمالًا... إنما يضع نفسه موضع السخرية، على الرغم من أنه ليس لدينا ما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة سوى خبرات الماضي»[2].

ونتيجة لهذه المنظومة الحسية المترابطة انتهى هيوم إلى الشك والارتياب المعرفي؛ لأن غاية ما يمكننا الوصول إليه عن العالم الخارجي هو الانطباع الحسي، وهو لا يمثل لك ما في الخارج بالضرورة، ثم إن الترابط بين ما نحصله عنه لا يقوم على أساس عقلي، وإنما على أساس حسي محض، وهذا الأساس ليس يقينيا؛ ولذلك فمعرفتنا بالواقع ليست يقينية.

ولأجل هذه الشكية المعرفية كان هيوم معجبا جدًّا بالشكاك اليونان، وكان يصف نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي الشك[3]، ويؤكد على أنه يجب أن يكون الشك ملازما لنا، وأن المحافظة عليه أساس من أسس التفكير الفلسفي، ويؤكد على أنه أمر لا يمكن البرء منه ولا التخلص منه، وأنه يعاودنا في كل لحظة وحين[4].

ويستمر في التأكيد على أهمية الشك فيقول: «وفي جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي أن نحافظ على شكيتنا، فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ، أو أن الماء ينعش، فما ذلك إلا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا، بل

---

(١) المرجع السابق (٦٥).

(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (٧٩).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٧٢).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/٢٦٨).

وإن كنا فلاسفة فينبغي أن يكون ذلك أساس مبادئ شكية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[1].

نقد الشك التجريبي (الشك المركب):

انتشر الشك التجريبي الذي أقامه هيوم في الفكر الغربي كثيرًا، وأضحى من أضخم القضايا التي يشتغل بها الفلاسفة واللاهوتيون، حتى قال برتراند رسل: «ومنذ أن كتب ـ هيوم ـ غدًا دحضه تسلية مستحبة بين الميتافيزيقيين»[2].

ونبه عدد من المؤرخين على أن المفكرين الغربيين وقفوا عاجزين أمام الشكوك التي أثارها هيوم، ولم يقم أحد منهم حتى الآن بدحض ما أثار، والرد على ما شيده من شكوك بطريقة علمية مقنعة كما يقولون[3].

وأشار برتراند رسل ـ وهو محق ـ إلى استحالة نقض الشك الهيومي من خلال المذهب الحسي، وأكد على أن كل محاولة تنطلق من المذهب الحسي أو من التسليم لبعض أصوله الخاطئة في الرد على هيوم ستكون فاشلة[4].

ولا ريب في أن الشك الذي أثاره هيوم مختلف من حيث تركيبة بنائه المعرفي واستدلاله عن الشك الذي أثير في العهد اليوناني، ويتطلب التعامل معه تفكيك أصوله الفلسفية التي انطلق منها، وتحديدًا دقيقًا لمنطلقاته المعرفية التي ارتكز عليها، وأي غفلة عن شيء من ذلك، فإن التعامل معه لن يكون محكمًا ناقضًا لما أثاره.

وإذا نحن قمنا بذلك فإنا سنكتشف أن الشك الهيومي فاسد لا مسوغ له، وأنه لا يقوم على أصول صحيحة، ولا يرتكز على منطلقات سليمة، وسنكتشف بأنه مشبع بالمضامين المعرفية الخاطئة والإشكالية المنهجية المناقضة، وتنجلي صحة هذا الحكم **من خلال الأمور التالية**:

● **الأمر الأول: بطلان الأساس الفلسفي**؛ وذلك أن الشك الهيومي يقوم بشكل أساسي على المذهب الحسي، فالمقدمة الأصلية فيه التي انبنت عليها كل

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٦٩).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٥١)، وانظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٢٢٦).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٢٢٧)، وتاريخ الفلسفة الغربية، رسل (٣/ ٢٧٠).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٦٩).

تفاصيل شكه هي أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وجميع مسوغاته واحتجاجاته تنطلق من ذلك الأصل وترتكز عليه.

وهذا الأصل باطل غير صحيح، وقد سبق رصد الأوجه الدالة على بطلانه، ولكن سنقتصر هنا على بعض الأوجه التي تخص نظرة هيوم ذاته، ويمكن أن نوضح ذلك بالأوجه التالية:

الوجه الأول: أن هيوم يتكلم عن العقل والذهن وعن وجود الأفكار فيه، وهو لم يدرك العقل ولا الذهن بحسه، فكيف أباح لنفسه أن يثبت العقل من غير أن يدركه بالحس[1].

الوجه الثاني: أن القول بأن ما ثمة إلا انطباع وفكرة فقط، مخالف لضرورة ما يجده الإنسان من نفسه، فلو فرض مثلًا أني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين، فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده كل ما عندي؟! إن فكرة الترتيب في نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءًا من الإحساس بما هو إحساس؛ لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى موازنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية الموازنة هذه تحتاج إلى شيء فوق الأشياء التي نقارن بينها أو أعلى منها، والواقع أننا حين نقول: إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا في هذه الحالة لا نكوّن تصورًا، وإنما نصدر حكمًا، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعني يحتاج إلى ملكة عقلية هي التي تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم، وهذا ليس إلى الحس[2].

الوجه الثالث: لو أننا كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معًا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة، افرض مثلًا ـ كما يذكر زكي نجيب ـ أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر، وغير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٧٨)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٣).
(٢) انظر: المرجعين السابقين، الصفحات نفسها.

على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان وليسا إحساسًا واحدًا[1].

فهذه الأوجه وغيرها مما لم يذكر تدل على بطلان المذهب الحسي، وإذا كان الأصل باطلًا، فإن ما بني عليه سيكون باطلًا لا محالة؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل.

• **الأمر الثاني: الاختلاط في مفهوم السببية**؛ وذلك أن هيوم اعتقد أن مفهوم السببية لا بد أن يكون موجودًا ومُتَضمَنًا في مفهوم كل من السبب والنتيجة ومفهومها، فإن لم يكن مُتَضَمنا فيهما فهو غير عقلي إذن، ويظهر هذا الاعتقاد جليا في قول هيوم: «مهما حللت بعقلك البحث واقعة ما فلن تجد فيها ما يدل على أنها كانت مسبوقة بكذا أو أن كذا سيصاحبها أو سيلحقها، والسبب شيء والمسبب شيء آخر، والسبب والمسبب حادثان مختلفان، وتحليل أحدهما تحليلا عقليا لا يدل على وجود الآخر»[2].

وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو من أضخم أصول الخطأ عند هيوم في نقده لمبدأ السببية، فإن مفهوم السببية لا يقوم على معنى التضمن في السبب أو النتيجة، وإنما يقوم على معنى الاستلزام العقلي الضروري[3]، ومعنى ذلك أن مفهوم السببية مغاير لمفهوم السبب والنتيجة، فتصور أحد هذين الأمرين ـ السبب والنتيجة ـ لا يتضمن في حد ذاته تصور مفهوم السببية، ولكن ذلك لا يعني أنه ليس معنى عقليًا ضروريًا.

ومثال ذلك: أن تصور مفهوم العالِم لا يتضمن تصور مفهوم الحياة، فإنك مهما حللت مفهوم العالم والعلم فإنك لن تجده متضمنا لمفهوم الحياة، ولكن ذلك لا يعني أن مفهوم العلم والعالم لا يستلزم استلزامًا ضروريًا مفهوم الحياة؛ لأنه لا يتصور وجود علم وعالم بدون حياة، فالترابط الضروري بينهما ترابط استلزامي وليس تضمنيًا، والعقل الإنساني يربط بينهما ربطًا ضروريا، مع أن أحدهما ليس مُضَمنًا في الآخر.

---

(١) انظر: الجبر الذاتي، زكي نجيب (٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح (٢٦٥).
(٢) ديفيد هيوم، زكي نجيب (١٨٦)، نص رقم (٥)، ومبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).
(٣) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٣٤).

فكذلك الحال في العلاقة بين السببية والسبب والنتيجة، فمع أن العقل لا يجد بينهما ترابطًا تضمنيًّا، ولكنه يجد بينهما ترابطًا استلزاميا، فالاعتماد في إنكار السببية على عدم وجود الترابط التضمني خلل منهجي كبير وقع فيه هيوم، ولم يتفطن له كثير من ناقديه.

وإذا كانت حقيقة مفهوم السببية راجعة إلى معنى الاستلزام العقلي، فإذًا ذلك يعني أنه لا يمكن أن يستدل على وجودها بالخبرة الحسية كما يستدل على وجود السبب والنتيجة؛ لأن حقيقة الاستلزام راجعة إلى معنى الربط الذهني بين الأحداث، وهذا الربط من خواص العقل وليس من خواص الحس، فعدم وجوده في الحس ليس عيبًا فيه ولا دليلًا على عدم وجوده، ومن هنا ندرك مقدار الخلل الذي وقع فيه هيوم، حين طفق يبحث عن مفهوم السببية في الحس، فلما لم يجده أنكر وجوده!

• **الأمر الثالث: الالتباس بين الحقائق المختلفة ـ بين السببية والاطراد ـ؛** وهذا الخلل مبني عند هيوم على الخطأ السابق، فإنه حين اعتقد أن مفهوم السببية لا بد أن يكون مدركا حسيا مضمنا في الأحداث ـ السبب والنتيجة ـ أخذ يستدل على إبطاله بعدم إدراك العقل المجرد عن التجربة لبعض الأسباب الواقعية، وذلك يظهر في قول هيوم: بأن الشيء إذا كان جديدا كل الجدة فإن الإنسان يعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه أو أي أثر من آثاره عن طريق تفحص خاصياته بالعقل وحده، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا إذا كانت لديه خبرة حسية سابقة بالشيء[1].

وهذا خلل منهجي ظاهر؛ لأن هيوم خلط بين مفهوم السببية وبين مفهوم الاطراد، فأراد إبطال مفهوم السببية العقلي اعتمادًا على قانون الاطراد[2]، وهما حقيقتان مختلفتان.

فقانون السببية يعني أن لكل حادثة سببًا، ولا يمكن أن تقع حادثة بغير سبب، وأما قانون الاطراد فيعني أن وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف والأحداث الواقعية نفسها، وهذا يعني أن قانون الاطراد متعلق

---

(١) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية (٥٢).

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٤٥ ـ ٤٤٦).

بمجريات الأحداث الواقعية وخواصها الوجودية، وهذه الخواص والأحداث إنما تعرف بالحس والتجربة وليس بالعقل، فعدم إدراك العقل له لا يعني عدم إدراكه لقانون السببية؛ فآدم حين لم يدرك خاصية الماء ولا خاصية النار بمجرد عقله لا يعني ذلك أنه لا يدرك بعقله قانون السببية الذي يعني أن لكل حادث سببًا، وأنه يستحيل أن يقع شيء في الكون بدون سبب، وإنما غاية ما يعني أنه لم يعرف خاصية أمر معين في الوجود، وهو الماء والنار.

ولكن هيوم خلط بين ذلك كله، وتوصل من عدم إدراك العقل لقانون الاطراد المبني على إدراك خواص الأشياء الواقعية إلى إنكار قانون السببية المبني على معنى الاستلزام العقلي الضروري!

• **الأمر الرابع: الوقوع في التناقض المنهجي والسلوكي**؛ فمع صرامة هيوم في أخذه بالمبدأ الحسي، وجديته في السير مع ذلك المبدأ إلى أقصى نتائجه المعرفية التي تنتهي إلى الشك، وإطالته في الاستدلال على وجاهة تلك النتيجة وتبريرها، إلا أنه لم يطرد مع مذهبه، ولم يسلك فيه إلى نهاية الطريق، وإنما حاول أن يعتمد على ما أسماه الغريزة ليتخلص من الشك.

وقد نبَّه على هذا الانعطاف الحاد في حياة هيوم عدد من الدارسين، وفي بيان هذا المعنى يقول برتراند رسل: «الواقع أن هيوم ينسى في الأقسام الأخيرة من كتابه (رسالة في الطبيعة الإنسانية) كل شيء حول شكوكه الأساسية، ويكتب كثيرًا مثلما يمكن لأي مفكر أخلاقي مستنير من أبناء عصره أن يكتب، وهو يداوي شكوكه بالدواء الذي يوصي به؛ أعني: الإهمال وعدم المبالاة، إن شكيته هي بمعنى شكية لا جد فيها، ما دام لا يستطيع أن يحافظ عليها في الحياة العملية، وكان لها مع ذلك النتيجة الخرقاء، وهي أنها تشل كل مجهود لإثبات أن خطًّا من خطوط الفعل أفضل من الآخر»[1].

وفي سياق إثبات وليم كلي رايت لعدم اطراد هيوم مع شكه يقول: «وطريقة هيوم الخاصة في الإفلات من النزعة الشكية التي يمكن أن تكون معطلة تماما هي العودة إلى الغريزة الطبيعية، التي تحضّنا لحسن الحظ على الإيمان بحقيقة العالم الخارجي، ومشروعية التحليل العلِّي، وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبرير هذا

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٣/ ٢٧٠).

الاعتقاد الذي حثت عليه الغريزة عن طريق التجربة الحسية، ولا عن طريق الذهن، فإننا نستطيع تبريره عن طريق فائدته في السلوك العملي للحياة، وفائدته أيضًا في الأبحاث العلمية»[1].

ويؤكد رونالد عدم اطراد هيوم مع منهجيته الشكية فيقول: «ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هيوم كان بعيدا كل البعد عن استخلاص الاستنتاجات الكئيبة والموهنة للعزائم من مذهبه الشكي، بل كان على العكس من ذلك تماما؛ إذ إنه يؤكد المرة تلو المرة على أن الغرائز المتعاقبة ستغلب على مراوغات العقل»[2].

وبهذه الأمور يتضح أن جرأة هيوم على إنكار إمكان البلوغ إلى اليقين المعرفي ليست مقبولة، ولم تكن صحيحة، وإنما هي مبنية على أسس باطلة وتصورات خاطئة واستنتاجات واستدلالات كاسدة، فضلا عن أنه لم يطرد مع ذاته، وكل واحد من تلك الأمور موجب لبطلان مذهبه، فكيف بها مجتمعة؟!

الصنف الثالث: الشك العلمي:

والمراد بالشك العلمي الاتجاه الفلسفي الذي ينكر إمكان الوصول إلى اليقين المعرفي اعتمادًا على مقتضيات النظريات التجريبية العلمية الحديثة.

ولا يختلف هذا النوع من الشك عن النوع السابق إلا في الارتكاز على أدلة ومبررات جديدة للشك، وهي النظريات العلمية الحديثة، فهو لا ينطلق من أصول فلسفية نظرية ولا من خطأ الحواس ولا من غيرها، وإنما يرتكز بشكل أساسي على بعض النظريات العلمية الحديثة، حيث إنه فهم منها أنها تدل على إبطال اليقين ولزوم البقاء على الشك، ولأجل هذا سمي بالشك العلمي.

وظهر هذا النوع من الشك في بداية القرن العشرين، وذلك أن العلم التجريبي في مراحله المتأخرة أخذ يتخلى عن النظرة الآلية الحتمية للكون، ويتوجه نحو النظرة الاحتمالية في كل القضايا، وازدادت قوة هذا التوجه مع ظهور نظرية الكم، وهي نظرية متعلقة بالذرة ومكوناتها، وقد توصلت نظرية الكم إلى أن الإلكترون ليس شيئًا ندركه في ذاته، وإنما نستدل على وجوده بآثاره إذا كان خارج الذرة، وأما إذا كان داخل الذرة فإنه لا يقبل الملاحظة أصلًا.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٢١٦).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٢٢٥).

واكتشفوا أيضًا أن الإلكترون يدور حول النواة في مدارات محددة، ولكنه لا يثبت على مدار واحد دائما، وإنما يتغير مداره حسب مقدار الطاقة في الذرة، وأن الذرة تقذف بإشعاعات مختلفة الأنواع، وهي حين تقذفها تقذفها بطريقة تلقائية بدون تفسير، ودون تنبؤ بها ولا بما سوف يكون للذرة[١].

ومن مكونات نظرية الكم «مبدأ اللايقين»، ويسمى «مبدأ اللاتحديد»، وهو المبدأ الذي جاء به هيزنبرج، فقد اكتشف أن الإلكترون ليس له وضع محدد يمكن رصده فيه، وقد حاول هيزنبرج أن يعرف شيئًا عن طبيعة الإلكترون بشتى السبل فلم يفلح، حتى وصل إلى مبدأ اللايقين الذي يقول: إن من المستحيل أن ترصد موضع الإلكترون وسرعة حركته واتجاهه بدقة.

وتوصل عدد من فلاسفة العلم المعاصرين من تلك النظريات إلى أن العلم يدفع نحو الشك والاحتمال، ويحطم اليقين المعرفي، وفي بيان هذا المعنى يقول جيمس جينز لما ذكر فكرة الإشعاع: «هكذا نجد أن ذرية الإشعاع تحطم مبدأ اتساق الطبيعة، وأن ظواهر الطبيعة لم تعد محكومة بقانون سَبَبِي»[٢]، ويقول ريتشنباخ: «أما الفلسفة العلمية فهي ترفض أن تقبل أي معرفة بالعالم الفيزيائي على أنها تتصف باليقين المطلق. . . المجال الوحيد الذي يمكن بلوغ اليقين فيه هو مبادئ المنطق الرياضية، غير أن هذه المبادئ تحليلية فارغة، فيقين أي مبدأ إذا لا ينفصل عن كونه فارغا»[٣].

وأما برتراند رسل فإنه يؤكد على أن نتائج العلم الحديث تؤدي إلى الشك المعرفي لا محالة، فيقول: «بينما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة تزداد انتصاراته زيادة مستمرة، فإن العلم من حيث هو بحث عن الحق قد قتله الشك، الذي أنتجه مهارة العلم، وليس من سبيل لإنكار أن هذا موقف يؤسف له، لكن لا يسعني التسليم بأن الموقف يتحسن بإحلال الخرافة محل الشك، كما يدعو كثير من أبرز العلماء، قد يكون الشك أليما، وقد يكون مجديا، ولكنه على الأقل مخلص أمين، وثمرة من ثمار البحث عن الحقيقة»[٤].

---

(١) انظر: من النظريات العلمية الحديثة إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي (١٠٤).
(٢) الفيزياء والفلسفة، جيمس (١٩٢).
(٣) نشأة الفلسفة العلمية (٢٦٥).
(٤) النظرة العلمية (٩١).

نقد الشك العلمي:

ولكن تأسيس الشك المعرفي اعتمادًا على النظريات العلمية الحديثة غير صحيح، وهو متضمن لحزمة من الأخطاء المنهجية والاستدلالية، **وتتضح تلك الأخطاء بالأمور التالية:**

• **الأمر الأول: الخلل في الفهم والبناء**؛ وذلك أن تلك الدعوى قائمة على أن مبدأ اللاتحديد أو اللاحتمية متعلقة بقضية السببية الفطرية في الوجود، والحقيقة أنه ليس كذلك، فهو لا يتعلق بمبدأ السببية، وإنما يتعلق بمبدأ الاطراد والحتمية، وهما مبدآن مختلفان في الحقيقة، فمبدأ السببية يقتضي أن لكل حادث سببا، وهو مبدأ فطري قبلي، ومبدأ الحتمية يقتضي وجود السبب يستوجب وجود المسبب إذا تكررت الظروف نفسها.

فذلك القانون لا يقول: إن الحوادث على المستوى الذري ليس لها سبب، وإنما يقول: إنه لا يمكن التنبؤ بها، ولا تحديد أسبابها بدقة.

ومما يدل على ذلك أن فيزياء الكم تسير وقف قواعد وقوانين منضبطة وتحكمها أسس محكمة، ولو كانت تقرر العشوائية المنافية لقانون العلية القبلي لما أضحت علمًا يمكن أن يدرس وتتم الاستفادة منه.

وفي بيان هذا المعنى يقول عالم الفيزياء ماكس بورن ـ وهو أحد مؤسسي ميكانيكا الكم ـ: «القول بأن الفيزياء قد تخلت عن السببية قول لا أساس له من الصحة، صحيح أن الفيزياء الحديثة قد تخلت عن بعض الأفكار التقليدية وعدلت فيها، لكن لو توقفت الفيزياء عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علما»[1].

ومن أعمق الأمور التي أدت إلى وقوع الإشكال والاضطراب في تحديد موقف ذلك المبدأ من مبدأ السببية: الاختلاط في استعمال مصطلح السببية ذاته، وأنها تارة تستعمل بمعنى العلية، وتارة تستعمل بمعنى الحتمية، وقد نبه على هذا الخلل ف. سي. س نورثروب، فإنه ناقش الآثار المعرفية التي يمكن أن تترتب على فيزياء الكم فقال: «وماذا عن مبدأ العلية (السببية) والحتمية في ميكانيكا

---

(١) اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٨٢)، وانظر المرجع نفسه (١٠٣).

الكم؟ أغلب الظن أن اهتمام غير المختصين يتعلق بهذا السؤال في المقام الأول»[1].

ثم ذكر أن هناك صعوبات في الجواب على هذا السؤال، وفيه أجوبة متناقضة، وذكر أن من أسباب تلك أن مصطلح السببية يستعمل في الفيزياء بمعنيين: العلية والحتمية، وقال: «فجواب ميكانيكا الكم سيكون واضحًا وضوحًا لا لبس فيه حين يتوضح بأي معنى يتم استعمال مفهوم العلية (السببية)»[2].

• **الأمر الثاني: الاختزال في المواقف**؛ وذلك أن المستدل بقانون اللاتحديد على نفي السببية اختزل المواقف المتعارضة من مقتضيات ذلك القانون، وتعامل في استدلاله وكأنه لا خلاف في أن ذلك المبدأ ليس له إلا نتيجة واحدة منحصرة في إنكار مبدأ السببية.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فهناك خلاف شديد في تحديد الآثار المعرفية التي يمكن أن تقتضيها قوانين فيزياء الكم، وعلماء فلسفة العلوم مختلفون فيها كثيرًا[3]، فلا يصح أن تؤخذ بعض تلك المواقف وتجعله حجة قاطعة، ويدعى أنها الممثلة للعلم، وتُلغَى بها الأقوال والمواقف.

• **الأمر الثالث: الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي**؛ وهذا خلل منهجي ظاهر؛ وذلك لأن كلًّا من الموقفين له طبيعته الخاصة في النظر إلى الأشياء، وكلٌّ منهما له مجاله وغرضه الخاص به، فكما لا يصح أن نحكم على الموقف العلمي بما يقتضيه الموقف الطبيعي، كذلك لا يصح أن نحكم على الموقف الطبيعي بما يقتضيه الموقف العلمي، فلا يصح أن نحكم على صورة البرتقالة التي تحصل بالموقف الطبيعي بالبطلان لأجل مخالفتها لصورتها في الموقف العلمي؛ لأن كلًّا له طريقته في إدراك الشيء، وفي بيان هذا يقول فؤاد زكريا: «من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم؛ إذ إن كلًّا من الصورتين تؤدي وظيفة

(١) مدخل إلى قضايا الفلسفة الطبيعية ـ ضمن كتاب الفيزياء والفلسفة، فيرنر هايزنبيرغ ـ (٢٥١).
(٢) المرجع السابق (٢٥٢).
(٣) انظر في الإشارة إلى كثرة الخلاف في آثار فيزياء الكم: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكنج (٥٨).

مختلفة تمامًا عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تمامًا لمجالها»[1].

فلا يصح أن نبطل صورة الكتاب في الميكروسكوب (المكبر) استنادًا إلى عجز التلسكوب (المصغر) عن إدراكه؛ لأن التلسكوب لم يوضع لإدراك الأمور الصغيرة، ولا يصح أن نُبْطل وجود النجوم والمجرات بناءً على عدم إدراك الميكروسكوب؛ لأن الميكروسكوب لم يوضع لها، وكذلك لا يصح أن نبطل صورة الشيء في الإدراك الطبيعي بناءً على أن تلك الآلات لم تدركها كما هي عليه في الموقف الطبيعي؛ لأنها لم توضع لتحصل ما يمكن للموقف الطبيعي أن يدركه.

فتحصل أن كل إدراك له مجاله الخاص به، فالموقف الطبيعي يحكم في العالم الطبيعي، والموقف الميكروسكوبي يحكم في العالم الصغير، والموقف التلكسوبي يحكم في العالم الكبير، والخلط بين هذه المجالات يؤدي إلى نتائج باطلة حتمًا.

وفي بيان هذا تقول سوزان ستبنج: «لا شيء سوى الفوضى يمكن أن ينتج عن الخلط بين اللغة التي تستخدم استخدامًا سليما للتعبير عن الأشياء المحيطة بنا، وعن معاملاتنا اليومية، وبين اللغة المستخدمة لغرض المناقشة الفلسفية والعلمية.... إن النظريات الحديثة في الفيزياء تؤدي على أي نحو إلى إثبات بطلان المادية، أو يمكن استخدامها في تقديم أية حجج مؤيدة للمثالية»[2].

ويقول تولمين: «ليس من حق العالم أن يشك في أي تفسير للتجربة تقدمه اللغة اليومية المعتادة بحجة أن هذه اللغة تخفق فيما تتصدى له؛ ذلك لأن اللغة اليومية تصف موضوعات تجربتنا على نحو يحقق أغراضنا المعتادة أكمل تحقيق... فالمنضدة التي أكتب عليها صلبة، وكذلك الحال في الكرسي الذي أجلس عليه، ومن حقي أن أتخذ أيًا منهما مثلًا للشيء الصلب عندما أقوم بتعليم أي شخص فكرة الصلابة، وعلى أساس معرفتي بصلابتها أبني اقتناعي بأنني إذا اصطدمت بأي منهما في الظلام فسوف أصاب بكدمة»[3].

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا (٢٠).
(٢) المرجع السابق (٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢٣).

وفي التحذير من هذا الخلط الاستدلالي يقول بول موي: «ينبغي الحذر من استخلاص نتائج فلسفية منه ـ أي: مبدأ اللاتحديد ـ تتجاوز مجال تطبيقه ـ وهو علم الطبيعة الذري ـ، فعندما نكون إزاء أجسام في مستوى ملاحظتنا العادية، يكون من الخطأ تطبيق مبدأ اللاتعيين عليها، فكتلة هذه الأجسام أكبر من أن تضطرب مواقعها بسبب حركة الموجات المكتشفة»[١].

فإن قيل: ولكن هناك تعارضا بينا بين ما يدرك عن الأشياء بالحس الطبيعي وما يدرك بالوسائل العلمية، فلا بد من الترجيح بينهما، ولا بد أن يكون أحدهما هو الممثل لحقيقة الشيء دون الآخر.

قيل: فرض التعارض هو الخطأ، فأصل الجواب السابق قائم على أن لا تعارض بين المجالين، وإنما هي بمثابة النظر إلى الشيء من جهات متعددة ولأغراض متنوعة، والتعارض لا يكون إلا إذا حصل النظر من جهة واحدة.

• **الأمر الرابع**: **القفز الحكمي**؛ وذلك أن العلم التجريبي لم ينته بعد، ولم يصل إلى آخر مراحله، بل ما زال في خطواته الأولى، ولم يتعرف على العالم بشكل كامل، فكيف نحتكم إلى دليل لم تكتمل صورته بعد؟!!

إن الاحتكام إلى العلم في مرحلة من مراحله لو كان أمرًا مبررًا ومقبولًا ولازمًا لحق لنا أن نبطل كثيرًا من النظريات اللاحقة بحجة أنها مخالفة لنظريات علمية سابقة عليها، وقد بنيت عليها مواقف فلسفية لازمة.

ونتيجة لقصور النظريات العلمية الحديثة وعدم اكتمال التصور عن جملة العالم فقد كانت نتائجها المعرفية متضاربة وغير متسقة فيما بينها[٢]، والاعتماد على جنس محدد من تلك النظريات وترك الجنس الآخر يوقع في الازدواجية الاستدلالية، وهو أمر معيب في قوانين المنطق.

• **الأمر الخامس**: **فقدان الاطراد السلوكي**؛ وذلك أن من اكتشف تلك الاكتشافات العلمية لم يغير تعامله مع الأشياء بناءً على ما يتوافق مع طبيعة الشيء في الموقف العلمي، فالعالم الذي اكتشف صورة أخرى للمنضدة ما زال يكتب عليها ويضع عليها منظاره، فلو أخذ بما اكتشفه عن المنضدة لما كتب

(١) المنطق وفلسفة العلوم (٣٢٢).

(٢) انظر: منازع الفكر الغربي، جود (١٥).

عليها؛ لأنه كيف يكتب الإنسان على جبال شاهقة وأودية سحيقة؟! ولو أخذ بما اكتشفه عن الكرسي لما جلس عليه؛ لأنه كيف يجلس على شيء متحرك وفي سيلان دائم، بل لما استطاع أن يسير على الأرض؛ لأنه سوف يغرق في تلك الذات المتحركة السيالة.

وهذا كله يؤكد ضرورة التفريق بين المواقف المختلفة في إدراك الشيء المعين، وإذا ثبتت ضرورة التفريق بين المجالين، فإن ذلك يدل بالضرورة على أنه لا يصح إبطال اليقين في المجال الطبيعي بعدم اليقين في المجال العلمي.

النوع الثاني

الشك الاحترازي/المنهجي

المراد بالشك الاحترازي المنهجية العلمية التي لا تتسرع في تأسيس اليقين، ولا تتهاون في مسالكها، وتلتزم بالعملية الفحصية النقدية لكل المعارف قبل التسليم بها؛ بغية الوصول إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشوائب والخلل والالتباس.

وفي وصف حقيقة الشك المنهجي يقول توفيق الطويل: «هو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل، وهو يمكّن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرؤها في كتب الباحثين»[١].

وسمي هذا النوع بالشك الاحترازي باعتبار أنه منهج يقوم على الاحتياط والاحتراز في بناء المعارف والعلوم.

ويطلق على هذا النوع من الشك ألقاب كثيرة، ومن أشهرها: الشك المنهجي، باعتبار أن الفيلسوف يجعله منهجًا وطريقًا له في الوصول إلى اليقين، وينعت أيضًا بالشك الفلسفي، باعتبار أن التفكير الفلسفي يقوم دائما على التساؤل والنقد والفحص[٢].

---

(١) أسس الفلسفة (٢١١).

(٢) انظر: تمهيد للفلسفة، محمد حمدي زقزوق (١٢٧)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٠).

ولكن التسمية بالشك الاحترازي أولى من غيرها؛ لأنها تكشف عن حقيقة ذلك النوع، وتبين طبيعته ووظيفته والهدف منه.

ومن خلال المفهوم السابق ينجلي أن الشك الاحترازي لا يتوجه إلى التشكك في جنس الحقائق ولا في إمكان الوصول إلى العلم بها، وإنما يتوجه بشكل أساسي إلى طرق العلم وسبله، فهو بذلك يعد وسيلة من وسائل العلم الصحيح النافعة، ومنهاجًا من مناهج المعرفة المفيدة.

أهمية الشك الاحترازي وثمرته:

حين كانت المعرفة الإنسانية معرضة للوقوع في الأخطاء، ومهيأة للدخول في متاهات الخرافة، وغير معصومة من الولوج في غياهب الالتباس والغموض والاضطراب، كان لا بد لها من منهج يقوم على الدقة الشديدة في الفحص والاختبار، ويلتزم بالاحتراز الغليظ في قبول أو رد أي فكرة، ومتى ما غابت تلك الروح النقدية فَقَدَ المنهج المعرفي حقيقته وأضاع رونقه، ودخلت المعرفة الإنسانية في ظلمات الجهل والخرافة من أوسع أبوابها.

فالشك الاحترازي خير طريقة لاتقاء الوقوع في الأخطاء، ومن أفضل الوسائل التي تساعد على تطهير العقل من الأغلاط والأضاليل، ومن أجدى السبل التي تقوي المناعة في العقل الإنساني وتحميه من التخبط في المتاهات المعرفية[١].

وإذا كان الشك الاحترازي وسيلة من الوسائل فإن ذلك يعني أنه لا يمارس إلا في المعارف التي تحتاج إلى فحص واختبار، ولا يفعّل إلا في الحالات التي يمكن أن يتسلل من خلالها الخطأ والانحراف.

أما المعارف الصادقة بنفسها، كالقول بأن الكل أكبر من الجزء والقول بعدم التناقض، وغيرها من المبادئ الأولية، فإنها لا تحتاج إلى توقف احترازي؛ لكون صدقها راجعا إلى نفس تصورها؛ ولأنه لا يمكن أن يكون في البديهيات ما هو باطل؛ إذ لو جوزنا «أن يكون في البديهيات ما هو باطل لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى وما هو كاذب

---

(١) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١١).

مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وتلك لا تعلم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى، فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة فيها حق وباطل كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علم يُعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة»[1].

وهو أيضًا ليس مطلوبًا في كل الأحوال وليس شرطًا في كل الظروف، فمن تحصل على اليقين من طرقه الصحيحة، وتربى تربية معرفية مستقيمة سليمة من الشوائب المنهجية وخالية من الأخطاء الاستدلالية، ونشأ نشأة علمية قائمة على الأسس الصلبة والواضحة، فإنه ليس في حاجة إلى أن يتخلى عن اليقين الذي بلغ إليه، ويرجع إلى الوراء من جديد ليشك في معارفه مرة أخرى، بل تخليه عن اليقين ورجوعه إلى الشك في هذه الحالة أمر مخالف لمقتضيات العقل السليمة.

إن مثل من يدعو من وصل إلى اليقين إلى التخلي عنه والرجوع إلى الشك مرة أخرى كمثل من يدعو من وصل إلى بيته ومأمنه ولم يصب بأثر من آثار الحروب والهلاك والمصائب التي كانت في طريقه إلى الخروج من البيت مرة أخرى ليتعرض لتلك المخاطر والمهالك، ويعلم وعورة ما كان هناك! وهذا الأمر قبيح في قوانين العقل والمنطق.

وإذا مورس الشك الاحترازي بطريقته الصحيحة المنضبطة فإن ذلك يساعد بشكل كبير على تحرر الفكر من الشوائب والأخطاء، ويحافظ على نقاء وسلامة المعرفة من النقائص والنقائض التي تكدر صفوها وتشوه جمالها.

والشك الاحترازي يقوي من صلابة الحق ويشد من أزره ويحافظ على تماسكه؛ لأنه يقوي من مناعة العقل فلا يسمح بتسلل الخلل إلى هيكل الحق وبنيانه.

وهو يساعد على تطور الفكر وحيويته، والفكر الذي يغيب عنه الشك الاحترازي أو تضعف قيمته يزداد فيه التقليد الأعمى، ويتكبل العقل فيه عن الإنتاج، وتتقيد الأذهان عن التعمق في البحث والتنقيب، فيبقى الفكر فقيرًا ذابلًا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٦/ ١٥)، وانظر: إحصاء العلوم، الفارابي (٢٧).

هشًّا هزيلًا[1].

نشأة الشك الاحترازي وتطوره:

حين نرجع إلى تاريخ التفكير الفلسفي والمعرفي نجد للشك الاحترازي وجودًا عند جلّ المدارس الفلسفية، والاختلاف بينها يرجع إلى وضوح معالم ذلك النوع من الشك وجلاء قواعده وقوة الالتزام به.

وليس من غرض البحث التوسع في تتبع تاريخ وجود الشك المنهجي، وإنما المقصود تقديم صورة كاشفة عن حضوره التاريخي، وقد ذكر بعض الباحثين أن منهج التهكم الذي اتخذه سقراط مع السوفسطائية يمثل في الجانب السلبي منه ممارسة للشك الاحترازي؛ حيث إنه قصد به إثارة الشكوك والتساؤلات ضد الأباطيل السوفسطائية؛ ليظهر مواطن الخلل في تفكيرهم، ويطهر المعرفة الإنسانية منها[2].

وأما أرسطو فإنه أكد بقوة على أهمية الشك الاحترازي في بناء المعرفة، ودعا من يريد اكتساب ملكة تحصيل المعرفة إلى سلوك ذلك، فيقول: «إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه يشبهون الذين يسيرون على غير هدى، فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوا»[3].

وأما التاريخ الإسلامي فإنه لم يعدم من وجود من أكد على ضرورة الشك الاحترازي ولزوم الأخذ به وجعله منهجًا، ومقالات العلماء الدالة على ذلك مبثوثة في مصنفاتهم، والروح العلمية التي عاشها المدققون منهم كلها تدل على أهمية هذا النوع من الشك وعلى حضوره الكثيف في مزاولاتهم المعرفية.

ومن أول وأقوى من فعّل منهج الشك الاحترازي في معارفهم: علماء الحديث، فعلمهم في الحقيقة قائم في أساسه ولبه على المبالغة في التثبت والتدقيق والفحص العميق، وتتجلى منهجية الشك المنهجي لديهم في مواضع

---

(١) انظر في أهمية الشك المنهجي في البحث العلمي وثمرته عليه: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، كلود برنار (٣٥ ـ ٣٦).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٢).

(٣) أسس الفلسفة، توفيق الطويل (٢١٣)، ونظرية العلم عند أرسطو، مصطفى النشار (٩٢)، وقصة الفلسفة، ول ديورانت (١١٥).

كثيرة من علمهم، كالتأكد من اتصال السند، والاحتياط الشديد في البحث عن عدالة الرواة وضبطهم، والتحقق من سلامة الحديث من الشذوذ، والتحري في سلامة الحديث من العلة الخفية القادحة، وقد أسسوا ضوابط وقوانين دقيقة للتدقيق في كل تلك الشروط[1].

وفي التأكيد على أهمية الشك الاحترازي نجد الجاحظ ـ وهو من علماء الكلام ـ يعقد مبحثًا بعنوان «الشك واليقين» قال فيه: «اعرف مواضع الشّكّ وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشَّكّ في المشكوك فيه تعلُّمًا، فلو لم يكن في ذلك إلّا تعرُّف التوقُّف ثمَّ التثبُّت لقد كان ذلك ممَّا يحتاج إليه»[2]. فهذا القول من الجاحظ ليس دعوة إلى الشك المطلق، وإنما إلى الشك الاحترازي العلمي، ويدل على ذلك أنه قيده بما يقبل الشك فقال: «وتعلم الشَّكّ في المشكوك فيه تعلُّمًا»، وهو ما يدل عليه حال الجاحظ حيث إنه لم يكن شك في كل شيء من المعارف.

وفي سياق تحذير الغزالي من التقليد والتبعية للآخرين ينبه على أهمية الشك الاحترازي فيقول: «ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعا؛ إذ الشكوك هي الموصولة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[3]. وهذا النص محتمل لعدة معانٍ، ولكن الأرجح أن الغزالي لا يقصد الشك المطلق، وإنما يقصد به الشك الاحترازي الذي يخلص الباحث عن الحق من التقليد ومتابعة الآخرين على غير بينة، ويدل على ذلك أنه ذكره في سياق بيان اختلاف الناس في الحق وتعدده، والدعوة إلى النظر للوصول إلى الحق مع كثرة الاختلاف.

وقد توالى عدد من الدارسين على جعل الحالة الشكية العنيفة التي مر بها الغزالي في بعض مراحل حياته كما شرحها في كتابه «المنقذ من الضلال» ممثلة

---

(١) انظر في توضيح ذلك بالتفصيل: الشك المنهجي وتطبيقاته عند لمحدثين، خالد منصور الدريس، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد (٢٤) (ص١٠٧ ـ ١٤٠).

(٢) الحيوان (٦/ ٣٥).

(٣) ميزان العمل (٤٠٩).

للشك المنهجي الاحترازي، وجعلوه بذلك سابقا للفيلسوف الفرنسي ديكارت![1].

ولكن هذا الوصف غير صحيح، وذلك أن الحالة الشكية التي مر بها الغزالي لم تكن من قبيل الشك الاحترازي، وإنما كانت من قبيل الشك الهدمي المطلق؛ حيث إنه شك في كل شيء حتى في الأمور الضرورية؛ ولأجل هذا عدها الغزالي ذاته مرضا شفاه الله منه، فيقول: «ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال»[2].

ومما ينبغي التنبيه عليه أيضًا أن بعض الدارسين جعل قول أبي هاشم المعتزلي وغيره بأن أول واجب على المكلف إنما هو الشك مندرجا ضمن الشك الاحترازي المنهجي[3].

وهذا غير صحيح أيضًا؛ لأن أبا هاشم وغيره حين قالوا: بأن أول واجب المكلف الشك لم يقولوا به طلبًا منهم للفحص والتدقيق المعرفي، ولا لأجل أنهم يشككون في المعارف والعلوم، ولا لأجل أن لديهم منهجا شكيا يجعلهم لا يقبلون الأفكار إلا بعد فحصها والشك فيها، كل ذلك لم يكن مؤثرًا في موقفهم، وإنما قالوا به لأنهم رأوا قول أصحابهم بوجوب النظر على العبد حتى يتحصل الإيمان بوجود الله = يستدعي سابقة الشك في وجود الله، ليصح معه حصول المعرفة به، وإلا أصبح النظر تحصيل حاصل، فلما رأوا أن ذلك لازم لأقوال أصحابهم قالوا به حتى يحققوا فائدة النظر الواجب، فهم إذن إنما قالوا بقولهم التزاما منهم بلازم مذهبهم، وليس طلبا لليقين والتزامًا بمنهج شكي محدد[4].

وهذا الموقف مع بطلانه وعدم استقامته إلا أنه لا يندرج ضمن الشك المنهجي ولا الهدمي؛ لأنه متعلق بقضية جزئية، لها ملابسات خاصة، وليس منهجًا عامًّا متعلقًا ببناء المعرفة.

---

(١) انظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمد حمدي زقزوق (٨١)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (١٠٣).

(٢) المنقذ من الضلال (١٠).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور (١١٥)، وتمهيد في الفلسفة، محمود حمدي زقزوق (١٢٩).

(٤) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي (١/ ١٧٠).

النموذج الديكارتي في الشك المنهجي:

يعد الشك الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ديكارت ودعا إليه أشهر نماذج الشك الاحترازي المنهجي وأكثرها انتشارًا في الأوساط الفلسفية المعاصرة، ولا يكاد يذكر هذا النوع من الشك إلا ويذكر معه ديكارت، وكأنهما أصبحا وجهين لعملة واحدة.

وقد ابتدأ ديكارت بالتأكيد على أن الشك أمر ضروري للوصول إلى اليقين، وأنه الطريق الوحيد الموصل لذلك، حيث يقول: «للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعًا موضع الشك بقدر ما في الإمكان»[١].

وبعد تأكيده ذلك طفق يشكك في الحواس وفي كل معارفها، بحجة أنه جرب الحواس فوجدها خداعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[٢]، ثم اعتمد على حجة الأحلام الشهيرة في التشكيك في كل المعارف الحسية، وشدد على أنه يجب أن نشك في كل الأحوال الحسية؛ لأنه من ذا الذي يضمن لنا أن تكون تصوراتنا في اليقظة مثل تصوراتنا في المنام، كلها خيالات لا حقيقة لها؟![٣].

ثم شكك في دلالة العقل بحجة أن بعض الناس يخطئون فيه، وما طرأ عليه الخطأ مرة فهو ليس أهلًا للاعتماد عليه[٤].

وزيادة منه في الشك افترض فروضًا لم يسبق إليها، ومن ذلك: أنه افترض أن هناك شيطانًا خبيثًا ذا مكر ودهاء قد استعمل كل ما أوتي من قوة ومهارة لإضلالنا، وأن جميع الأشياء التي نراها ونحس بها من السماء والأرض والهواء والألوان والأشكال وسائر الأمور الخارجية ما هي إلا من أوهام ذلك الشيطان![٥].

---

(١) مبادئ الفلسفة، ديكارت (٥٣).

(٢) انظر: التأملات، ديكارت (٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٩).

(٤) انظر: مبادئ الفلسفة، ديكارت (٥٥).

(٥) انظر: التأملات (٦٣).

ومن افتراضاته: أنه إذا كان الله الذي خلقنا، وهو على كل شيء قدير، وقد سمحت قدرته أن نخطئ في بعض الأحيان، فما الذي يدرينا، فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها، فإنه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان ـ كما علمنا من ملاحظة الواقع ـ فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام؟!![1].

ومع هذه التراكمات من الشكوك إلا أنه بقي شيء واحد عند ديكارت لا يمكن أن يطرأ عليه الشك وهو أنه يشك! وكونه يمارس الشك يعني بالضرورة أنه يفكر، فاستدل بالتفكير على وجوده، وصاغ ذلك في عبارته الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»[2].

وقد أكد ديكارت على أن شكه ليس هو الشك الهدمي المطلق، وإنما هو وسيلة ومنهج للوصول إلى اليقين حيث يقول: «لم أكن مقلدًا الارتيابيين الذين لا يشكون إلا ابتغاء الشك، وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك؛ لكي أجد الصخر والصلصال»[3].

نقد الشك الديكارتي:

مع أن الشك الديكارتي غدا النموذج الأكثر شهرة في تمثيل الشك المنهجي والأوسع انتشارًا وذكرًا بين الدارسين، إلا أنه عند التدقيق فيه لا يصح اعتباره مندرجا ضمن الشك الاحترازي المنهجي، فضلًا عن أن يكون الممثل له؛ لكونه متلبسًا بإشكاليات معرفية ومنهجية عديدة، ومختلطًا مع أخطاء استدلالية متنوعة، تؤول به إلى أن يكون شكًّا باطلًا منعدم الصحة.

وأساس الخطأ الذي وقع فيه ديكارت في تأسيسه للشك المنهجي أنه سلم لأتباع الشك الهدمي أصولهم الاستدلالية وتأثر بمنهجهم، واستند إلى الحجج نفسها التي ساقها للتشكيك في إمكان المعرفة الحسية والعقلية، بل زاد عليهم أن افترض للشك افتراضات لم تكن موجودة لديهم، ومع تسليمه بذلك كله أراد أن يؤسس لليقين بطرق أخرى! فلم تكن رؤيته الشكية متصفة بالانضباط ولا الاتساق

---

(١) انظر: مبادئ الفلسفة (٥٥).

(٢) مبادئ الفلسفة (٥٦).

(٣) مقال عن المنهج (٤٥).

الاستدلالي، ولم تغلق باب الشك، وإنما أبقت على منافذه مشرعة!

والكشف عما في الشك المنهجي عند ديكارت من خلل معرفي واستدلالي يتحصل في الأمور التالية:

• **الأمر الأول: قلب المعادلة المعرفية**؛ وذلك أن المعرفة الإنسانية المستقيمة لا بد أن تبتدئ أولا بأمور يقينية ضرورية ثابتة بنفسها ولا تحتاج إلى استدلال لإثبات صحتها، وفي تأكيد ذلك وبيان مستنده وعلته يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه، فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[(١)].

فالارتكاز على المقدمات الضرورية إذن هو الخطوة الأولى في بناء المعرفة الإنسانية المستقيمة، وتجلية المقدمات الضرورية هي النقطة الأولى في خط المعرفة.

ووقوع الشك في تلك المقدمات الضرورية يؤدي إلى إغلاق منافذ البلوغ إلى اليقين؛ لأنها تبطل الاستدلال بجملته، وفي بيان ذلك وبيان منهج التعامل مع القدح في الضروريات يقول ابن تيمية: «والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان؛ لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث؛ ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحدًا معاندًا عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطًا إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٩).

فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلا ترك»[1].

ولكن ديكارت قلب هذه المعادلة، فجعل الخطوة الأولى في تأسيس المعرفة الابتداء بالشك وإحداث الارتياب في مصادرها الأصلية، ومثل هذا القلب يغلق الأبواب دون الوصول إلى أي يقين، فإذا أُبطل كل اليقين في المصادر فلا يمكن للشك أن يندفع، فأي يقين يمكن أن يتحقق مع التشكيك في كل مصادر المعرفة؟!

فإن الاستدلال لا يمكن أن يتقدم خطوة واحدة إذا ابتدأ المرء بالشك؛ لأن الاستدلال لا يتحقق إلا مع وجود قاعدة يقوم عليها الدليل، فإذا انتفت تلك القاعدة فلا يمكن للدليل أن يقوم، وفي بيان الخطأ بالابتداء بالشك يقول برتراند رسل: «أعتقد أنه من غير الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك، فعلينا إذن أن نبتدئ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة أيًّا ما كان، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه»[2].

• **الأمر الثاني: القفز الحكمي**؛ وذلك أن ديكارت قدح في كل معطيات الحواس، بحجة أنه وجدها تخطئ في بعض الأحيان، فعمم حكمه على جميع ما يأتي من خلالها، ولم يفرق بين حالة الاعتدال وحالة الاعتلال، ولم يراعِ الفرق بين اختلاف الظروف التي يتوصل الحس فيها إلى إدراك المحسوس، كالبعد والقرب، واختلاف الظروف التي يوجد فيها المحسوس.

وكذلك قدح في قدرة العقل على تأسيس المعرفة بحجة أنه وجد بعض الناس يخطئ فيها، فعمم حكمه على كل ما يأتي به العقل، ولم يفرق بين الأحوال المختلفة في عقول الناس، ولا بين حالة العقل قوة وضعفًا.

وكل هذه الأصناف من الاستدلالات متضمنة للقفز الحكمي غير المسوغ، ومرتكزة على التعميم المتعسف، وقد سبق الكشف عما في هذا النوع من الاستدلال من خلل في المبحث السابق.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ١١٠).

(٢) فلسفتي كيف تطورت (٢٤٧).

• **الأمر الثالث: الاستناد إلى الافتراضات الخيالية**؛ ففي سياق التبرير للشك في مصادر المعرفة الإنسانية ويقينيتها يفترض ديكارت افتراضات وهمية لم يعرف أن أحدًا سبقه إليها، ومن أشهر افتراضاته: الشيطان الشرير والإلٰه الذي يريد أن يضل الناس، ومثل هذه الافتراضات لا يصح أن تكون مستندًا للتشكيك فيما يشعر الناس بضرورته في حياتهم؛ لأنها مبنية على إثبات وجود الأمر في الخارج بمجرد إمكانه العقلي، حيث إنه استدلال على وجود الشيطان الشرير بالفعل في الواقع بمجرد تصوره في ذهنه، وهذه طريقة معيبة في قوانين الاستدلال.

ثم تؤدي إلى نتائج لا يمكن أن يقبل بها أي عاقل، وذلك أنها تفتح الباب لأن يثبت الإنسان أن التراب الذي أمامه ماء زلال بمجرد أنه افترض ذلك في ذهنه!!

ثم إنه تلزم على تلك الافتراضات أن تغلق جميع أبواب المعرفة اليقينية؛ لأنه إذا كان هناك شيطان شرير أو إلٰه يريد أن يضل الناس، فما الذي يدرينا لعله بلغ من خبث ذلك الشيطان أن جعلنا نشعر أننا نفكر وأننا موجودون ونحن في الحقيقة لسنا كذلك؟! ومن الذي يدرينا أن ذلك الإلٰه أراد بمشيئته أن نعتقد أننا موجودون ونحن في الحقيقة نعيش في أوهام؟!

إن الافتراضات التي أقامها ديكارت في ذهنه فضلًا عن أنها لا دليل عليها ولا مسوغ منطقي لها تفتح الأبواب مشرعة أمام الشكوك، ويستحيل معها البلوغ إلى المعرفة اليقينية بحال؛ لأنه بالتسليم لها لا يمكننا أن نثبت عدم وجود ذلك الشيطان الماكر، ولا وجود ذلك الإلٰه الذي يريد لنا عدم الوقوع في الخطأ، وهو حال لا يرضى به ديكارت نفسه، فإنه يسلم بوجود اليقين وإمكان الوصول إليه.

• **الأمر الرابع: الارتكاز على حجة الأحلام**؛ وقد اهتم ديكارت بهذه الحجة كثيرًا وأطال في شرحها، وهي من الحجج التي استند إليها أتباع الشك الهدمي، وقد سبق دحضها وبيان الخلل المنهجي فيها.

ثم إن الاستناد إلى هذه الحجة يؤدي إلى الشك المطلق الهدمي، ولا يمكن مع التسليم بها تأسيس معرفة يقينية، وهذا متناقض مع حال ديكارت، فإنه بعد أن قررها واستند إليها، طفق يؤكد على وجود معرفة يقينية!!

• **الأمر الخامس: فقدان الاتساق المنهجي**؛ فمع قوة عبارات ديكارت

الداعية إلى ضرورة الشك المنهجي وصرامة التزامه به في المعارف الحسية والعقلية، إلا أنه لم يكن مطردًا مع نفسه ولا متَّسقًا مع مبادئه، حيث إنه سلم بصحة العقائد المسيحية وصحة نصوص الكتاب المقدس، وجعلها في مأمن من شكه المنهجي ونقده المعرفي[١].

مع أنها عند التحقيق أولى بالشك من المدركات الحسية، وأحق بالنقد والارتياب من غيرها، وإذا كان خطأ الحس في بعض الأحيان مبررًا للشك في كل مدركاته، فإن العقائد المسيحية ستكون أولى بذلك لكثرة ما أثاره الناقدون حولها في زمن ديكارت وقبله من اعتراضات وشكوك.

فكيف يُقبل من شخص يعلن الشك في الحواس والعقل، ثم نراه يغض الطرف عن أمور ظاهرة جدًّا في مخالفتها لبدائه العقول؟!! أليس ذلك تناقضًا منهجيًّا ظاهرًا وفقدانًا للاتساق المنهجي مع المبادئ؟!!

ومن خلال الأمور الخمسة السابقة يتجلى لنا بأن الشك الديكارتي لا يصح أن يُجعل نموذجا للشك المنهجي/الاحترازي؛ لكونه متلبسا بإشكاليات استدلالية وتصورية مخلة بالبنية الهيكلية له؛ ولأن الشك المنهجي/الاحترازي لا يقوم على التشكيك في المبادئ الأولية ولا في الأمور الضرورية، كالإدراكات الحسية والمبادئ الضرورية.

إن الشك المنهجي/الاحترازي عملية منضبطة، تسير وفق مبادئ وشروط محددة، وتلتزم بمنهجية استدلالية منضبطة، وليست مجرد شكوك مطلقة لا زمام لها ولا خطام، وليست مجرد إثارة للأسئلة من غير منهج ولا رؤية، وليست مجرد تنكر للمعرفة اليقينية بالاعتماد على الافتراضات والخيالات، وإنما هي عملية ممنهجة ومدروسة، لها قوانين وشروط مضبوطة.

وإذا كان حالها كذلك فإنه لا يحق لكل أحد أن يدعي لنفسه الشك المنهجي، ولا يصح أن يقوم بها كل من سولت له نفسه أن يمارس الشكوك ويثيرها، وإنما لا يقوم بها إلا من لديه معرفة بأصول المعارف اليقينية، وإدراك لطرق الاستدلال وقوانينه، وخبرة بقوانين الجدل والمناظرة.

---

(١) انظر: التأملات، ديكارت (٣١).

الركيزة الخامسة

اعتقاد انحصار الوجود في المادة «النزعة المادية»

مدخل:

يعد هذا الأصل من أكثر الأصول حضورًا في ظاهرة نقد الدين، ومن أقوى المستندات تأثيرًا في مواقفها، فالنزعة المادية هي الروح السارية في أقوى التيارات الناقدة للدين، وهي القاعدة المشتركة فيما بينها، وهي الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها جلّ الناقدين للأديان، وهي المنبع الذي يستقون منه مواقفهم، وهي الأساس الرئيس الذي تتمحور حوله جميع تصوراتهم وآرائهم.

والحديث عن النزعة المادية متشعب الأطراف ومتعدد الأجزاء، وليس من غرضنا في هذا السياق استيعاب كل القضايا المندرجة ضمن النزعة المادية بالبحث والتحرير، فإن ذلك يطول جدًّا، ويخرج البحث عن مساره؛ ولأجل ذلك سيتركز الحديث بعد بيان مفهوم النزعة المادية على النوعين الأساسيين للنزعة المادية، اللذين كان لهما التأثير الأبلغ في ظاهرة نقد الدين، وهما: المادية الميكانيكية، والمادية الجدلية.

مفهوم النزعة المادية ونشأتها:

يختلف مدلول لفظ المادية في اللغة العربية عن غيرها من اللغات الأخرى، فالمادية في اللغة العربية يرجع إلى جذر «مدد»، وهو يدل على جر الشيء في طول، واتصال شيء بشيء في استطالة[1]، تقول: مددت الشيء أمده مدًّا: إذا

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٢٦٩).

جررته في طول، وتقول: مددت الجيش بمدد وأمددته؛ أي: وصلته بعدة ورجال آخرين[١].

وعلى هذا «فالمادة: كل شيء يكون مددًا لغيره، ويقال: دع في الضرع مادة اللبن، فالمتروك في الضرع هو الداعية، وما اجتمع إليه فهو المادة»[٢].

ومنه قول عمر بن الخطاب ﷺ عن الأعراب: «هم أصل العرب، ومادة الإسلام»؛ أي: الذين يعينونهم ويكثرون جيوشهم، ويتقوى بزكاة أموالهم[٣].

وأما مفهوم لفظة المادة في اللغة الإنجليزية والفرنسية، فهو يعني لذة الفم بمادة الطعام والشرب، ولذة الشهوة الجنسية والملبس الأنيق والمسكن الجميل، فكل هذه تسمى مادة، والموغل في تلك اللذات يسمى ماديًّا[٤].

وأما مفهوم المادية في الاصطلاح الفلسفي، فإنه يطلق على معان كثيرة التنوع والاختلاف، بعضها يرجع إلى الجانب المعرفي وبعضها يرجع إلى الجانب الوجودي[٥].

ولكن المراد بها هنا الإطلاق المتعلق بالوجود، وهي تعني في هذا المجال النزعة التي تذهب إلى انحصار الوجود في الجانب المادي الواقعي فقط، وتُرجع جميع الظواهر المتعددة في الوجود إلى أساس واحد، هو المادة، وتنكر كل ما وراء المادة، ولا تجعل له وجودًا حقيقيًّا.

وتفسير النزعة المادية بهذا المعنى مشهور جدًّا في المؤلفات الفلسفية، يقول لالاند موضحًا المراد بالمادية في جانب الوجود: «مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة، التي تعزى إليها خصائص تتغير وفقًا لاختلاف صور المادية»[٦]، وجاء في الموسوعة الفلسفية المختصرة: «المادية هي بمعناها الفلسفي: النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي، ويعتمد كلية في وجوده على المادة»[٧].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١٤/ ٥٩)، ومقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٢٦٩).
(٢) تهذيب اللغة، الأزهري (١٤/ ٥٩).
(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ٣٠٤).
(٤) انظر: مجلة العربي، عدد (١٨٥) (ص٨ ـ ١٠).
(٥) انظر: المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه (١٦٢).
(٦) الموسوعة الفلسفية، لالاند (٢/ ٧٦٧).
(٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٨٤).

ويفسر أ. سدايويرت المراد بالمادية فيقول: «تطلق المادية على المذهب القائل بأن كل الظواهر المتعددةللأشياء ترجع إلى أساس واحد، هو المادة، ويرى أن العالم مجموعة مكونة من شيء واحد، ويذهب إلى أن المادة أساس كل شيء، وينكر وجود روح قائمة بنفسها قد تتصل بالمادة، وقد تنفصل عنها... فالماديون يرون أنه لا شيء غير المادة»[١].

ومن خلال المفاهيم السابقة يتضح أن النزعة المادية تنكر كل شيء ما عدا المادة الواقعية، وتجعل العالم مستقلًّا بنفسه، ومستغنيًا بذاته عن أي قوة روحية غيبية تدبره، وترجع أسباب جميع التغيرات في العالم إلى أسباب مادية محضة، وتسعى دائمًا إلى تفسير ما يحدث في العالم من العالم المادي بذاته[٢].

فكل ما يحدث في الكون هو نتيجة سبب مادي فقط، ولا يصح تفسيره إلا بالأسباب المادية فحسب، ويلخص توماس هوبر فكرة المذهب المادي فيقول: «العالم ـ ولا أعني بذلك الأرض وحدها، بل الكون كله ـ مجموعة الأشياء الموجودة جسمي أو مادي، أعني أن له أبعادًا في الحجم أو المقدار، كالطول والعرض والعمق، وكذلك كل جزء من أجزاء الكون جسم، وما ليس بجسم لا يمكن أن يكون جزءًا من هذا الكون»[٣].

ويلخص روجيه جارودي المكونات الأساسية للنزعة المادية فيقول: «تؤكد المادية ١ ـ أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روحي وخارج كل روح، والتي لا تحتاج لأية روح كلي، ٢ ـ أن المادة هي بالتالي الواقع الأول، وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاساته، ٣ ـ يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذا تاما إلى العالم وإلى قوانينه»[٤].

ويكشف موريس كورنفورث عن الأمور التي تقتضيها النزعة المادية فيقول: «١ ـ تعلمنا المادية أن العالم مادي بطبيعة ذاته، وأن كل ما هو موجود يوجد

---

(١) مبادئ الفلسفة (١٧٢)، وانظر في بيان مفهوم المادية: دليل أكسفورد للفلسفة (٢/٦٧٨)، ومدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس (١٥٨)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦).

(٢) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٣٨).

(٣) مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٣٢٦).

(٤) النزعة المادية للمعرفة (٥)، وانظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٣٦).

على أساس الأسباب المادية، وينشأ ويتطور وفقا لقوانين حركة المادة، ٢ ـ تعلمنا المادية أن المادة حقيقة موضوعية توجد خارج ذهننا ومستقلة عنه، وأن الذهن لا يوجد منفصلًا عن المادي، بل إن كل ما هو ذهني أو روحي هو نتاج لعمليات مادية، ٣ ـ تعلمنا المادية أنه من الممكن تمامًا معرفة العالم وقوانينه، وأنه على الرغم من أننا قد لا نعرف الكثير في العالم المادي، فليس هناك مجال للواقع غير قابل للمعرفة، ويقع خارج العالم المادي»[١].

والتقرير السابق تنكشف من خلاله المقولات المشتركة بين تيارات النزعة المادية والمتنوعة، وهي تتلخص في أن الوجود منحصر في الجانب المادي الواقعي فقط، وأن المادة سابقة للفكر، وأن الفكر ليس إلا انعكاسًا لها، وأن كل ما يحدث في الكون فهو راجع إلى الأسباب المادية فقط، وليس له أسباب أخرى وراء ذلك.

ويقابل النزعة المادية النزعةُ الروحية في بعض إطلاقاتها، وهي المذهب الذي يقول: إن العالم مكون من جواهر مادية وجواهر روحية غيبية، وأن العالم منقسم إلى هذين القسمين[٢].

ويطلق على النزعة الروحية المذهب المثالي في إطلاقاته، ويكثر استعماله بهذا المعنى في الكتابات الماركسية، فهم إذا أطلقوا المثالية فإنهم يقصدون بها كل مذهب يقول: إنه يوجد خلف الواقع المادي واقع روحي أعلى وأسمى، وعلى أساسه يفسر الواقع المادي في نهاية الأمر[٣].

وكثيرًا ما يؤكد الماديون على أن النزعة المادية تتعارض مع النزعة المثالية في تفسير الأحداث الواقعية، ويذكرون أنه «في كل مسألة توجد طريقة مادية وطريقة مثالية لتفسيرها، طريقة مادية وطريقة مثالية لمحاولة فهمها»[٤].

ومن أكثر الأمثلة التي يكثر الماديون من إيرادها لإيضاح الفرق بين رؤيتهم والرؤية المثالية: تفسير ظاهرة الرعد، فالطريقة المثالية ترجع أسبابه إلى

---

(١) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية (٣٢).

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة (١٦٢)، ومدخل إلى المتيافيزيقا، عزمي إسلام (٣٨).

(٣) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٢٩).

(٤) المرجع السابق (٢٤).

غضب الله كما يقولون، وأما الطريقة المادية فإنها ترجع أسبابه إلى الأسباب المادية المتعلقة باصطكاك السحاب ونحو ذلك، ولا تتجاوزه إلى غيره[١].

وتعد النزعة المادية بهذا المعنى متناقضة مع الأديان غاية التناقض، ومتعارضة معها نهاية التعارض؛ ولأجل هذا كان أتباع تلك النزعة المادية من أشد الناقدين للأديان والناقمين عليها في كل مراحلها التاريخية، وكانت الرابطة العضوية القائمة بين كل أنواع المادية معاداة الأديان ومحاربتها، وفي تأكيد ذلك يقول لينين: «ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل مادية»[٢].

وقد جعل لجنة من الأساتذة السوفيات «الأساس الفلسفي للمذهب الإلحادي هو المادية، ويتحدد المضمون الموضوعي والعيوب الخاصة بكل شكل من أشكال المذهب الإلحادي بالظروف الاقتصادية المعينة، ومستوى العلم وتطور الفلسفة المادية»[٣].

وقد انتشرت النزعة المادية بجميع أشكالها وأنواعها في الفكر الغربي، وأضحت التيار المسيطر على أذهان كثير من المفكرين والعلماء في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وما بعدهما، وفي وصف انتشاره وتأثيره يقول إرويند. كانهام: «عشنا طوال القرن التاسع عشر وجزءًا من القرن العشرين في جو مذهب مادي واثق من نفسه... كان عالمًا ميكانيكيًّا، وكنا نجلس فوق قمته، كنا نمسك بالقوى الظاهرة للمادية، وكانت المادية إلٰهنا، كان العالم الطبيعي يتحدى الوحي الروحي الإنجيلي بنظريات في الإلحاد والعقلانية»[٤].

ويؤكد محمد فريد وجدي هذا المعنى فيقول: «لقد كانت للمذهب المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر دولة، امتد سلطانها على عقول كثير من الخاصة، وسرى منهم إلى بعض العامة، دولة جنودها العلوم الطبيعية والمعارف الكونية، ودعاتها المكتشفات الآلية والمخترعات الصناعية، وقادتها العلماء الأعلون والفلاسفة المقدمون، فكان من لا يشايعها في بعض الفروع يسايرها

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٥).

(٢) نصوص حول الموقف من الدين (٩٩).

(٣) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من الأساتذة السوفيات (٤٦٧).

(٤) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٩٦).

طلبا للألمعية وتنزها عن العامة»[1].

ويصف أبو الحسن الندوي حالة الفكر الغربي مع المادية، ويكشف عن آثارها عليه فيقول: «انصرف اتجاه الغرب إلى المادية بكل معانيها، وبكل ما تتضمنه هذه الكلمة من عقيدة ووجهة نظر ونفسية وعقلية وأخلاق واجتماع، وعمل وأدب وسياسة وحكم، وكان ذلك تدريجيًا، وكان أولًا ببطء وعلى مهل، ولكن بقوة وعزيمة، فقام علماء الفلسفة والعلوم الطبيعية ينظرون في الكون نظرًا مؤسسًا على أنه لا خالق ولا مدبر ولا آمر، وليس هناك قوة وراء الطبيعة والمادة تتصرف في هذا العالم وتحكم عليه وتدبر شؤونه، وصاروا يفسرون هذا العالم الطبيعي، ويعللون ظواهره وآثاره بطريق ميكانيكي بحت، وسمَّوا هذا نظرًا علميًا مجردًا، وسمَّوا كل بحث وفكر يعتقد بوجود إله ويؤمن به طريقًا تقليديًّا، لا يقوم عندهم على أساس العلم والحكم، واستهزؤوا به، واتخذوه سخريًا، ثم انتهى بهم طريقهم الذي اختاروه وبحثهم ونظرهم إلى أنهم جحدوا كل شيء وراء الحركة والمادة، وأبوا الإيمان بكل ما لا يأتي تحت الحس والاختبار، ولا يدخل تحت الوزن والعد والمساحة، فأصبح ـ بحكم الطبيعة وبطريق اللزوم ـ الإيمان بالله وبما رواء الطبيعةمن قبيل المفروضات التي لا يؤيدها العقل ولا يشهد بها العلم.

إنهم لم يجحدوا بالله إلى زمن طويل، ولم يكاشفوا الدين العداء، ولم يجحدوا به كلهم، ولكن منهج التفكير الذي اختاروه، والموقف الذي اتخذوه في البحث والنظر لم يكن ليتفق والدين الذي يقوم على الإيمان بالغيب، وأساسه الوحي والنبوة، ودعوته ولهجه بالحياة الأخروية، ولا شيء من ذلك يدخل تحت الحس والاختبار، ويصدقه الوزن والعدُّ والمساحة، فلم يزالوا يزدادون كل يوم شكًّا في العقائد الدينية»[2].

وقد استغل الماديون العلم وادعوا أنه يدل على مواقفهم ويؤيد معتقداتهم، وأنهم الممثلون لتوجهه ورؤيته، وزعموا أن العلم لا يدل إلا على قولهم وموقفهم، وأنه قضى على كل التوجهات الأخرى المناقضة لما هم عليه.

(١) على أطلال المذهب المادي (١/٣).

(٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (١٩٢)، وانظر في انتشار النزعة المادية: الإنسان الحديث، جوزيف وودكرتش (٢٣٠).

وقد تعددت أصناف النزعة المادية، وتنوعت أشكالها وصورها، وقد تعارف المؤرخون والماديون أنفسهم على تقسيم النزعة المادية إلى قسمين أساسيين، هما: المادية الميكانيكية، وتسمى أحيانا المادية الكلاسيكية، والمادية الجدلية، وتسمى أحيانًا المادية الحديثة، فهذان القسمان هما اللذان ترجع إليهما جميع صور المادية الأخرى، ولأجل ذلك سنقتصر في البحث على هذين النوعين، ونبحث في مفهومهما، ونكشف عن الغلط الواقع في أصولهما، ونبين آثارهما على الحياة والأديان وحقيقة الإنسان.

أولًا: مفهوم المادية الميكانيكية:

المراد بالمادية الميكانيكية: الرؤية المادية التي تذهب إلى أن العالم عبارة عن آلة ضخمة مكونة من أتراس تسير وفق قوانين حتمية لا تقبل الانخرام، وأن تلك القوانين مكتفية بنفسها في تسيير العالم وتدبيره، وأن الاعتماد عليها وحدها كاف في تفسير كل مكونات العالم وظواهره المختلفة.

وتذهب المادية الميكانيكية إلى أن الطبيعة ليست مخلوقة لخالق قادر، وإنما هي مستقلة بذاتها، وفي بيان ذلك يقول دولباخ ـ أحد الماديين في القرن الثامن عشر ـ: «الطبيعة ليست عملًا مصنوعًا، وإنما الطبيعة معمل كبير مزود بالمواد، وهو يصنع الأدوات التي يستخدمها من أجل الفعل، وفي كل مكان نشاهد آثار نشاطها وعناصرها الأبدية التي لا تخلق ولا تفنى»[1].

فالعالم عند الماديين الميكانيكيين عبارة عن مادة في مادة، وقوة في قوة، مادة صماء، وقوة عمياء، لا قصد وراءها، ولا عقل يدبرها، ولا إرادة خارجية تحكمها، ولا مشيئة تسيرها، ولا ذات حكيمة تسوسها، وإنما هي آلة ضخمة مكونة من أتراس تكفي نفسها بنفسها.

ويعتقد الماديون الميكانيكيون أنه بإمكان الإنسان الإحاطة بكل ما يتعلق بالمادة، وأنه يمكنه أن يعلم كنهها وهويتها، ويكفي الإنسان أن يحيط علمًا بقوانين المادة لكي يستطيع أن يصف أية حادثة واقعة أو ممكنة الوقوع في المستقبل، وفي بيان ذلك يقول توماس هكسلي مخاطبًا حفلًا أقيم سنة ١٨٦٨م:

---

(١) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، جان فال (٥٦).

«إن الأفكار التي أعرضها عليكم في هذه الخطبة وما ينشأ في أذهانكم عنها إنما هي تعبير عن التغيرات الجزئية في مادة الحياة، وقد تنبأ تندال في اجتماع الجمعية البريطانية سنة ١٨٧٤م بأن العالم سيكون في إمكانه يومًا ما أن يصور جميع ما قد حدث وما سيحدث، ويفسره على أساس سير التطور من ذرات السديم الأول، سيرًا يتبع قاعدة أساسية طبيعية تفعل فعلها بصورة حتمية قاطعة»[١].

وقد تدعمت المادية الميكانيكية بدعامتين أساسيتين:

الأولى: **الدعامة الفلسفية**، ويتمثل ذلك بشكل أساسي في نظرية ديكارت في تقسيم العالم المادي إلى عنصرين منفصلين: عنصر مادي، وعنصر عقلي، وفي بيان أثر ذلك على النزعة المادية يقول برتراند رسل: «إن النزعة الحتمية الصارمة التي يتسم بها التفسير الديكارتي للعالم المادي: الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع المذهب المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»[٢].

والثانية: **الدعامة العلمية التجريبية**، وهي الدعامة التي أنعشت النزعة المادية حقًّا، وساعدت على انتشارها أكثر من كل شيء عداها، وتتمثل هذه الدعامة في نظريات علم الفيزياء والفلك التي اكتشفت أن العالم يسير وفق قوانين حركية محددة وصارمة، لا يحيد عنها أبدا، وفي الكشف عن أثر تلك النظريات في النزعة المادية يقول الفيلسوف المعاصر جود: «لقد كان من آثار المكتشفات العلمية التي ظلت تتجمع شيئًا فشيئًا منذ ثلاثمائة سنة حتى القرن التاسع عشر أن مكنت الإنسان أن يقوم بما لم يقم به من قبل في تاريخه الطويل، وأعني بذلك وضع نظرية عامة للكون، هذه النظرية التي تستند إلى قوانين الحركة الآلية لجاليليو ونيوتن، وتصور الكون كأنه آلة ضخمة، وتفسر جميع ما يحدث فيه على أساس حركات أجزاء المادة، ولا يقتصر هذا التفسير على ما هو حادث قبلًا، بل تجاوز ذلك إلى ما هو ممكن الحدوث إطلاقًا؛ ذلك لأنه تبعًا للنظرة العلمية

---

(١) منازع الفكر الغربي الحديث، جود (٣٨ ـ ٣٩).

(٢) حكمة الغرب (٢/ ٧٥)، وانظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٢١٠)، وآفاق الفلسفة، فؤاد زكريا ـ نقلًا عن تاريخ المادية لألبرت لانجه ـ (١٩٥).

السائدة إذ ذاك لا شيء غير حركات المادة يمكن تصوره»[١].

ويقول بوخز ـ وهو أحد أبرز الملاحدة في القرن التاسع عشر ـ: «كل الأجرام السماوية كبيرة أو صغيرة تخضع صاغرة بغير استثناء ولا انخرام إلى الناموس الملازم لكل مادة، ولكل جزء من المادة، كما تدلنا عليه التجربة من آن لآخر أن جميع حركاتها تبدو لنا وتحدد أمامنا وتنبئنا عن حدوثها بضبط رياضي لا يتطرق إليه الخلل»[٢].

ورتب الماديون الميكانيكيون على قولهم بأن المادة مكتفية بنفسها وأن العلم الإنساني قادر على أن يكتشف سير المادة وحركتها إنكارَ الحاجة إلى الخالق، وقد ألَّف لابلاس ـ وهو من أشهر علماء الفلك في القرن التاسع عشر ـ كتابه الشهير «الميكانيكا السماوية»؛ ليثبت من خلاله أن الكون مستقل بنفسه، وأنه ليس في حاجة إلى وجود الخالق، وقد سأله نابليون عن عمل القدرة الإلٰهية في الكون فأجابه بقوله: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[٣].

ونتيجة لانتشار العلم التجريبي وافتتان الناس به، فقد لقيت المادية الميكانيكية قبولًا واسعًا في الأوساط المعرفية والفكرية في القرن التاسع عشر، حتى أضحت الممثل الرئيس للعلم، وفي بيان ذلك يقول الفيلسوف المعاصر جود: «وقد جذبت هذه الفرضية بفضل انتصاراتها التجريبية عددًا كبيرًا من ذوي الرأي، وأدت بهم إلى قبول المذهب المادي أساسًا لفلسفتهم في الحياة، ولا يزال كثير من الناس حتى يومنا هذا يتمسكون بالقول: ما هو حقيقي فهو مادي، وكأنهم يصدرون بذلك عن السليقة»[٤]، ويقول فيليب فرانك ـ وهو من العلماء الروس ـ: «الصورة الميكانيكية للكون، والتي سادت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر قد كانت دعمًا ضخمًا ساعد على المسيرة نحو فلسفة المادية، وهذا الاتجاه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يبدو لدى الكثيرين من

---

(١) منازع الفكر الغربي الحديث (٢٢).

(٢) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٥٠٩).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٤) منازع الفكر الغربي الحديث (٢٢).

المشاهدين وكأنه اتجاه لا يمكن مقاومته»[١].

نقض المادية الميكانيكية:

رغم انتشار النزعة المادية في الفكر الغربي، وتبوئها المنزلة العالية في القرن التاسع عشر وما بعده، إلا أنها نزعة باطلة لا تقوم على أساس صحيح، ولا تستند إلى براهين مستقيمة، يعاني هيكلها من السقم المعرفي، والانهيار الفلسفي، ويواجهها سيل عارم من التناقضات والإشكالات والاعتراضات العلمية والمعرفية والنفسية، وقد أجاد بوشنسكي الوصف حيث قال عن المذاهب المادية: «هذه المذاهب بسبب اتجاهها الرجعي ووهنها النظري، وبسبب عدم اكتراثها بكبريات مشاكل المصير الإنساني، هذه المذاهب تمثل أقل ما قدمه الفكر الغربي الأخير من حيث القيمة»[٢].

ويقول أزفلدكوليه بعد نقاش طويل للمذهب المادي: «والنتيجة التي نصل إليها الآن من كل ما تقدم هي أن المذهب المادي تفسير افتراضي بحت لطبيعة الوجود، وأنه فوق ذلك يبعد جدًّا أن يكون تفسيرًا فلسفيًّا صحيحًا»[٣].

وإثبات ما في هذا النوع من المادية من خلل وفساد تتظاهر عليه معاني كثيرة وأدلة متعاضدة ومتكاثفة، وسنعرض أهمها فيما يلي من المعاني:

١ ـ بطلان الأساس الفلسفي:

فإن النزعة المادية مرتكزة بشكل أساسي على المذهب الحسي، الذي يحصر مصادر المعرفة الإنسانية في المعطيات الحسية فقط، وتنطلق من قاعدته الأساسية، وقد سبق في أثناء البحث إبطال هذا المذهب من وجوه متعددة، ونقض كل براهينه، وإذا بطل الأساس بطل ما بني عليه؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل لا محالة.

٢ ـ الاضطراب وفقدان الوضوح والدقة:

وذلك أن النزعة المادية تتمحور بشكل أساسي حول مفهوم المادة، فهذا

---

(١) المرجع السابق (٢٢٠).
(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (١٢١).
(٣) المدخل إلى الفلسفة (١٧٥).

المفهوم لبُّها وجوهرها وأساس هيكلها، والضرورة العلمية المنهجية تقتضي أن يكون المفهوم الذي من هذا القبيل في غاية الوضوح والجلاء، وفي نهاية الدقة والانضباط، ولكن الأمر ليس كذلك مع مفهوم المادة، فهو مفهوم غامض، ومتصف بالاضطراب والالتباس، وقد أثار هذا الاعتراضَ عددٌ من العلماء والدارسين.

وفي إثارة هذا الاعتراض على المادية من هذه الجهة يقول أزفلد كوليه: «لا إجماع بين الماديين أنفسهم على فكرة المادة، وهي الفكرة التي تلعب دورًا هامًّا في فلسفتهم، كما أن المادة التي يتحدثون عنها لا يمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع، بحيث يمكننا أن نعتبرها ـ من غير جدل أو مناقشة ـ أصلًا حقيقيًّا لحياتنا الشعورية التي ندركها إدراكًا مباشرًا، فالنزاع لا يزال قائمًا بين المذهب الميكانيكي والمذهب الديناميكي في الطبيعة»[1].

ويعبر الأستاذ إيزليه ـ مدرس الفلسفة بكلية فرنسا ـ عن غموض مفهوم المادة وحيرته في التعامل معها في مقدمة كتبها لكتاب ألفه الكاتب الشهير جول بوا عن ما وراء المادة فيقول: «ما هي المادة؟! ما هي الحركة؟! أنا أظن هذه المادة ليست إلا مظهر القوة، وأن الحركة ليست إلا مظهر الفعل، قل ما شئت، فالمسألة زادت إشكالًا، فما هي القوة؟! وما هو الفعل؟! هما عبارتان معناهما واحد، ولم يفترقا إلا بالاعتبار»[2].

وترجع أقوى أسباب الاضطراب في مفهوم المادة إلى التطورات العلمية الجديدة في الفيزياء، فإنها اكتشفت أمورًا كثيرة متعلقة بأصل المادة وجوهرها، جعلت كثيرًا من الماديين يقع في الاضطراب والالتباس.

٣ ـ العجز التفسيري:

وذلك أن الكون مليء بالظواهر التي يستحيل تفسيرها بالنزعة المادية التي تنكر كل ما عدا المادة، ولم يقدم لها الماديون حتى وقتنا الحاضر تفسيرًا مقبولًا سالمًا من المعارضة والاضطراب، ومن أهم القضايا التي عجزت المذاهب المادية عن تفسيرها:

---

(١) مدخل إلى الفلسفة (١٧١).

(٢) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٥٠٢).

أ ـ التعقيد الذي لا يقبل الاختزال في الكون؛ فليس ثمة خلاف حتى بين الماديين أنفسهم في أن الكون الذي نعيش فيه معقد في قوانينه وتراكيبه غاية التعقيد، وقد لجأ الماديون إلى المصادفة وإلى طول الأمد في تفسير هذا التعقيد، فجعلوه ناشئا عن محض الصدفة وطول أمد الكون، ولكننا إذا رجعنا إلى حسابات الاحتمال نجد أنه من المستحيل حدوث ذلك التعقيد بسبب المصادفة وطول الأمد، وذلك أن إمكان حدوث مثل هذا التعقيد يتطلب وقتًا طويلًا جدًّا لا يمكن أن يستوعبه عمر الكون الذي اكتشفه العلماء.

وهذا يدل على أن الكون لا يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لقدرة خارجة عن المادة الكونية وعن زمانها ومكانها، وهو الخالق ﷻ، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في أثناء البحث مرات عديدة.

ب ـ ومن ذلك: تفسير التنوع والاختلاف بين جواهر الموجودات؛ فإذا كانت الموجودات مكونة من ذرات مادية متشابهة فحسب، فإنه بالاعتماد على ذلك فقط يستحيل تفسير التنوع الكبير والضخم بين جواهر الموجودات وحقائقها، فإن من البديهي أن الأجزاء المتشابهة لا يحدث عنها مركبات متباينة في حقائقها وجواهرها، ولكن الكون مليء بالماهيات المتباينة، ولا يصح أن يقال: إن ذلك الاختلاف راجع إلى الاختلاف في حال تلك الذرات وعددها وحركتها، وذلك أن مثل هذه الاختلافات هي من قبيل الاختلافات العرضية، والاختلافات العرضية لا يحدث عنها اختلافات في الماهية والحقيقة[1].

وكذلك فإن المذهب المادي يعجز عن تقديم الجواب الصحيح عن الاختلاف الحاصل بين أنواع القوانين الحاكمة للكون من خلال المادة وحدها؛ لأن المادة والحركة لا تقتضيان بذاتهما نوعا دون آخر ولا قانونًا دون آخر؛ لأنها صماء عمياء لا إرادة لها ولا مشيئة، فتخصيص بعض أنواع المادة بصورة معينة، وتخصيص بعض قوانينها بحقيقة معينة لا بد فيه من إرادة ومشيئة وعلم، وهذا كله يؤكد على أن واضع تلك القوانين شيء آخر مختلف عن المادة في حقيقته وجوهره، وهو الخالق ﷻ.

ج ـ ومن ذلك: تفسير نشأة الحياة في الكون؛ وتعد هذه القضية من أكثر

---

(١) انظر: الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم (١٢).

القضايا التي تثار غالبا في وجه النزعة المادية، وما زال تفسير ذلك يمثل كابوسًا جاثمًا على الماديين وسؤالًا مستعصيًا على الحل كثيرًا ما يثار ضدهم، يقول جيمس كونانت: «مسألة الحياة على هذه الأرض كيف نشأت؟! مسألة لا تزال إلى اليوم غامضة كغموضها عند داروين، وفي أيامه»[١].

وقد اضطرب الماديون كثيرًا في حل هذه المعضلة، واختلفوا اختلافًا عميقًا في تقديم الجواب المناسب لدفعها، فمنهم من ذهب إلى أن الحياة في الأرض جاءت من كوكب آخر، ومنهم من زعم أن الحياة فيها نشأت نتيجة التولد الذاتي، بحيث إنها نشأت من مادة ميتة[٢].

ولكن كل هذه الحلول لا تستند إلى دليل صحيح، ولا تقوم على برهان بين، وإنما هي افتراضات عقلية محضة ومقترحات مجردة ليس لها رصيد من الصحة، وفي وصفها يقول جيمس كونانت: «إن الباحث في هذا الأمر أحسبه لن يجد إلا آراء قليلة تقدم بها أصحابها في هذا الموضوع، لا يمكن إلا بشيء من الكرم أن نسميها حتى فروضًا مثمرة نافعة»[٣]، ويقول: «إن الآراء التي تخرج تحاول تفسير أصل الحياة كثيرة، كل عشرة منها بقرش... وأنا لا أستطيع أن أسميها بأكثر من خواطر»[٤].

وقد تتابعت مقالات كثير من علماء الأحياء وغيرهم في التأكيد على أن تفسير نشأة الحياة في هذا الكون من المعضلات التي لم يجدوا لها حلًّا مقنعًا[٥].

وأما المؤمنون بالخالق وبأن هذا الكون خاضع لقدرة الله وتدبيره، فإن تفسير نشوء الحياة لديهم لا يختلف عن تفسير نشوء الكون ذاته، وأنه من خلق الله وإنشائه.

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٧٦).

(٢) انظر: طبيعة الحياة، فرانسيس كريك (١٥)، والتطور، نظرية علمية أم أيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٨ ـ ٤٢).

(٣) المرجع السابق (٤٠٦).

(٤) المرجع السابق (٤٠٧).

(٥) انظر: السنوات الخمسون القادمة، تحرير: جون بروكمان (٣٨)، وقصور العلم الإنساني، قيس قرطاس (٣٥).

٤ ـ القفز الحكمي:

والمراد بالقفز الحكمي الانتقال إلى النتيجة من غير أن يوجد في مقدمات الدليل ما يدل عليها أو يستلزمها، فالنزعة المادية تنطلق من المذهب الحسي، وترتكز في بنائها على المنهج الحسي التجريبي، وهو لا يبحث إلا في نظام القضايا الواقعية المحسوسة، ولكن المادية قفزت بنتائج المنهج الحسي، وحكمت به على الواقع الغيبي، وهو لا يدركه، وبحثه لا يتعلق به من حيث الأصالة، فقضت بقوانين الوجود المحسوس على نوع آخر من الوجود لا يمكن للعلم التجريبي أن يتحقق منه وأن يصل إليه، فحكموا بناء على ذلك بإنكار الروح الإنسانية والمغيبات، وحكم كثير من الماديين بإنكار وجود الخالق للكون، بحجة أن العلم التجريبي لم يصل إلى إدراكها!

وهذا في الحقيقة قفز حكمي غير مقبول في قوانين الاستدلال؛ لأن غاية ما يوصل إليه منهجهم عدم العلم بما لا يدركه المنهج التجريبي، فحكموا بناء على ذلك بالعدم على ما لا يدركه، وهذا خلل منهجي كبير؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس دليلا على عدمه في الحقيقة، وقد أقر بذلك الأستاذ ليتريه ـ أحد علماء الفلسفة المادية في كتابه «كلمات عن الفلسفة الحديثة» ـ حيث يقول: «لما كنا نجهل أصول الكائنات ومصائرها فلا يجدر بنا أن ننكر وجود شيء سابق عليها أو لاحق لها، كما لا يجدر بنا أن نثبت ذلك، فالمذهب الحسي يتحفظ كل التحفظ أمام مسألة وجود العقل الأول لإقراره بجهله المطلق في هذا الشأن، كما أن العلوم الفرعية التي هي منابع للمذهب الحسي يجب عليها أن تحترس من الحكم على أصول الأشياء ونهايتها، بمعنى أننا إن لم ننكر وجود الحكمة الإلٰهية فلا نتعرض لإثباتها، فنحن على الحياد التام بين النفي والإثبات»[١].

وهذا الإقرار يدل على أنه يجب على أتباع المنهج الحسي ـ ومنهم الماديون ـ أن يتوقفوا عن الحكم على ما لا يدركه منهجهم بالنفي أو الإثبات؛ لكونهم لا يملكون مبررًا علميًّا للخوض في ذلك، ولكن الماديين خالفوا هذا المنهج في مقامات كثيرة، فقفزوا بأحكامهم على مناطق لا يصل إليها علمهم بناء على منهجهم الحسي.

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (٩/ ٤٩٩).

والغريب حقًّا أنهم عمدوا إلى القضايا التي لا تدخل ضمن ما يمكن لمنهجهم إدراكه، فبادروا إلى إنكارها، كالروح الإنسانية وجميع المغيبات، وفي الوقت نفسه أثبتوا موجودات كثيرة لا يمكن إثباتها عن طريق المنهج الحسي، كالأثير والإلكترون وغيرهما، وهذا تناقض منهجي مركب.

ويظهر القفز الحكمي عند الماديين من جهة أخرى، وذلك أنهم لم يدركوا كل القوانين المتعلقة بالوجود، ولم يصلوا إلى كنه كل التفاصيل المتعلقة بالكون، ومع ذلك بادروا بناءً على القدر الضئيل الذي توصلوا إليه إلى الحكم على طبيعة الوجود كله، وأنه مادة في مادة، ولم يستثنوا من ذلك شيئًا!

وفي الإشارة إلى هذا القفز الحكمي الفظيع يقول إسماعيل مظهر: «أجهد الإنسان نفسه وراح يتطلع إلى كشف ذلك السر، سر النظام الكوني، فما لبث أن وقع على بضعة حقائق مضى يتيه بها فخرًا وعجبًا، فزعم أنه عرف الدنيا بمكنوناتها، والطبيعة بمعمياتها، فقال الفلكيون: يكفينا قانون الجاذبية في تعليل الكون، وقال الطبيعيون: يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لا تقع تحت الحس، وقال الكيماويون: تكفينا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر في معرفة نسبة التكوين المادي، وقال الميكانيكيون: تكفينا القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحي الطبيعة!!

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة عن الغاية، ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل في العنصر الأول الذي يضبط نسب التركيب والتحليل في الجوهر الفرد، أو الإرادة التي تسيّر تلك القوى بعضها مع بعض، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها، لما قالوا بأن تلك السنن كافية في تعليل ماهية الكون في مجموعه، وإن كفتهم في تعليل بعض ظاهراته.

فالعلم اليوم لم يصل سوى لجزئيات تراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله.

ذلك هو الإشكال الذي وقعت فيه الفلسفة المادية ولم تقو على صد تياره، فجرها إلى حيث وقفت سفينتها بين متراوح رياح الفكر، تتقاذف بها أنواؤه.

وإنك إن نظرت في الواقع لرأيت أن الإنسان إنما يسير من طريق العلم إلى الجهل والاعتراف بالعجز، مثله في ذلك كمثل من يصعد سلمًا حلزونيًّا، كلما

تقدم في تصعيده اتسعت أمام عينه دائرة النظر!!»[1].

ويؤكد ذلك فيقول ناقدا للمادية: إنهم زلوا «زلة أمرّ من رأي الكنيسة وأدهى؛ إذ زعموا بأن بضعة السنن التي عرفوها كافية لتعليل الكون، فأنكروا موجده، وجحدوا القوة التي تدبره، وهل يصح لعقل الإنسان أن يحكم ذلك الحكم على عالم ليس الإنسان فيه إلا دابة مجهرية، يعيش فوق نقطة صغيرة منه، ذرة الرمل في وسط الصحراء أقرب تشبيه للأرض التي يعمرها بالنسبة للكون؟!!»[2].

ومن صور القفز الحكمي لدى أتباع النزعة المادية أنهم يعتمدون في تدعيم موقفهم في إنكار الخالق والغيبيات على نظريات لم يكن أصحابها منكرين لوجود الخالق ولا للغيبيات، بل كانوا على النقيض من ذلك، كمثل حال جاليليو ونيوتن وغيرهما، فإنهما من أشهر العلماء الذين يعتمد الماديون على نظرياتهم العلمية، ومع ذلك فإنهما لم يكونا ملحدين، بل كانا مؤمنين بوجود الخالق[3].

٥ ـ الوقوع في التناقض:

فنتيجة لكون المادية مذهبًا لا يقوم على أسس منهجية صحيحة، ولا يستند على براهين سالمة، فقد وقع أتباعه في أصناف من التناقضات المنهجية، وهذه التناقضات تدل على اضطراب رؤية ذلك المنهج وعطب مسلكه[4].

ومن التناقضات المنهجية التي وقعت فيها المادية الميكانيكية: أنهم يعيبون كثيرًا على المؤمنين بالأديان اعتقادهم أن أصل الوجود راجع إلى قوة عاقلة أزلية

---

(١) ملقى السبيل (٤٥).

(٢) المرجع السابق (٤٦)، وانظر في القفز الحكمي عند الماديين: تمهيد للفلسفة، محمد حمدي زقزوق (١٩٤ ـ ١٩٨).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون (٥/٢٠٣)، والدين والعقل الحديث، ولتر ستيس (٩٣)، والفلسفة الحديثة، فوادسوافتاتاركيفتش (١٦٠)، وموسوعة الفلسفة ـ الملحق ـ عبد الرحمٰن بدوي (٢٥١). وانظر في إثبات إيمان نيوتن بوجود الله: الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٨٦ ـ ٩٠)، وقصة العلم، ج. ج. كراوثر (١٤٨)، والموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (٥٥٤)، وبين الدين والعلم، أندروديكسون وايت (١٩٣)، والدين والعلم، برتراند رسل (٤٦ ـ ٤٧).

(٤) انظر في رصد تلك التناقضات: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، يحيى هاشم فرغل (٣٨٣ ـ ٣٩٥).

أبدية قادرة على كل شيء، ومع ذلك فالمادي يعتقد أن أصل الوجود مادة أزلية أبدية قادرة على كل شيء، وأنها خالقة لنفسها وكل ما يتعلق بها!

والمادي يعيب على المؤمنين بأنهم يجزمون بشيء لا يملكون عليه دليلا ولا يستطيعون إخضاعه للتجربة والمشاهدة، ومع ذلك فالماديون يصرحون بأنهم لا يعرفون كنه وحقيقة المادة!

فالمادي في الحقيقة لا يختلف عن المؤمن في هذه القضية إلا في نوع المعبود الذي قدسه واتخذه ملجأً له، فالمؤمن يجعل معبوده الخالق المدبر للكون، والمادي يجعل معبوده المادة أو شيئًا من مظاهرها، فيعبدها ويقدسها، وفي الكشف عن هذه الحقيقة يقول وليم جيمس: «لقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية في هذه الأيام ـ أيام الفلسفة الوضعية ـ موضوعات مستحقة للتمجيد الذي لا يكون إلا لله»[1].

وفي تأكيد هذا التناقض الذي وقع فيه الماديون يقول محمد فريد وجدي: «فالقول بأبدية المادة وأزليتها وتمتعها بخصائص لا حد لها هو عقيدة إيمانية لا تفترق عن أية عقيدة بإله قديم متصف بكل صفات الكمال، تصدر منه جميع الموجودات على مقتضى حكمته العالية وعلمه الشامل، فالمادي والديني يستويان في الإيمان بالغيب إيمانا لا حد له، وإنما الفرق الوحيد بين العقيدتين هو أن الديني يطلق على الموجود الأول كلمة: الله، والمادي يطلق عليه كلمة: المادة، وكما أن الديني كلما آنس في الموجودات أمرًا جديدًا نسبه إلى خصائص الخالق غير المتناهية، فكذلك المادي يعزوه إلى خصائص المادة غير المتناهية.

فإن عيّر المتدين بأنه قائم على أصل ليس له عليه دليل حسي، لحق هذا التعيير بالمادي؛ لأنه قائم على أصل حسي ليس عليه دليل تجريبي، ولا عبرة بقوله: إنه يرى المادة بعينه ويلمسها بيده؛ لأنه يرد عليه بأن هذه المادة الملموسة ربما كانت حالًا من أحوال القوة ـ كما يقول بذلك جمهور العلماء في هذا العصر ـ، ثم هو مُظهِر للقول بوجود الأثير وإن لم يره ولم يحسه، وهو فوق ذلك يعزو للمادة صفات ولم ير ملازمة تلك الصفات لها، واستناده على أنه لم ير قوة من قوى الكون إلا ملازمة للمادة، فهو وهم كبير؛ لأنه لما كان لا

---

(١) العقل والدين (٨٩).

يستطيع وهو في حالته المادية العادية أن يدرك القوى المجردة بحاسة من حواسه، وهو لا يحس بها إلا مؤثرة على مادة، ولكن هل قصوره هذا يمنع من أن تكون تلك القوى موجودة بذاتها على حالة مجردة محضة؟!! وهل من الألمعية أن يتخذ الإنسان من قصوره علما يبني عليه مذهبًا يدعي أنه المذهب الذي ليس وراءه مرمى لطلب الحقيقة؟!!»[(١)].

وكثيرًا ما يعيب الماديون على المؤمنين بالأديان أنهم يؤمنون بالغيبيات التي لا يملكون عليها دليلًا حسيًّا، ولكن الماديون أيضًا يؤمنون بأمور داخلة في نطاق الغيبيات التي لا يملكون عليها دليلًا محسوسًا، وقد أحسن الدكتور يحيى هاشم فرغل حين وضع في أحد مؤلفاته التي نقض فيها أصول الإلحاد مبحثًا بعنوان «غيبيات المادة»، وجمع فيه القضايا التي يؤمن بها الماديون من غير أن يحسوا بها بذاتها، وإنما استدلوا على وجودها بوجود آثارها، كالإلكترون والجاذبية والكهرباء والأثير وغيرها، فهذه الأمور كلها لا يملك الماديون عليها دليلًا محسوسًا مباشرًا على ذواتها، وإنما عمدتهم في إثباتها ما رأوه من آثار ناتجة عنها[(٢)].

ومن خلال هذه المناقشة ينجلي مقدار التناقض الذي وقع فيه أتباع المادية، حيث وقعوا في أمور مناقضة لمنهجهم، وكانوا يعيبون غيرهم على القول بها!

٦ ـ انقلاب الداعم الأقوى:

وذلك أن المادية الميكانيكية كانت تستند بشكل أساسي على نتائج العلم التجريبي، وتؤكد على أن العلم هو البديل الوحيد عن العقائد والتصورات التي تقدمها الأديان للناس، وتعتقد أن العلم يمكنه الوصول إلى حقيقة الكون وبلوغ كنه حقيقته الكاملة، وأن المنهج العلمي أثبت بما لا يدع مجالًا للشك بأن الكون يسير وفق قوانين ثابتة حتمية لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء، وأضحى العلم ونتائجه سيفًا في أيدي أتباع المادية يشهرونه في وجه كل من يخالفهم من أهل الأديان.

ومع ذلك كله فقد قلب العلم للمادية ظهر المجن، وانقلب عليها في

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/٦).

(٢) الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية (٧٩ ـ ٨٩).

مراحله المتأخرة، وبات في كثير من مشاهده ونظرياته مناقضا للرؤية المادية ومعارضًا لها، ومؤيدًا للرؤية المؤمنة بوجود الخالق ومساندًا لها، وفقدت المادية بذلك الانقلاب أقوى داعم، وانفرط من يدها أفتك سلاح كانت تشهره في وجوه مخالفيها.

فالمادية الفيزيائية كما يقول جان غينون: «لم يعد لها رواج منذ الآن فصاعدًا، لقد كانت المادية تمارس علينا بكيفية ما مطمئنة وتامة غواية المنطق القديم التي لا تقاوم، فقد كانت عناصر الكون صلبة وثابتة... بيد أن الفيزياء الجديدة والمنطق الجديد قلبا هذا التصور... وطالما أن الفيزيائيين قد جردوا مفهوم المادة ذاته من ماديته فقد أتاحوا لنا في الوقت ذاته فرصة الأمل بسبيل فلسفي جديد: سبيل ما بعد المادية»[١].

وتقرير هذه الحقيقة لا يحتاج إلى إثبات، فإنها غدت من الأمور الشائعة جدًّا في العلم الحديث، ولكن سنشير إلى بعض مقالات العلماء زيادة في التأكيد والتوثيق، يقول أليكس روزنبرج: «قد هزت تطورات القرن العشرين في الفيزياء وأسس الرياضيات الثقة في المادية الفلسفية أكثر مما هزتها الحجج الفلسفية»[٢].

وفي تأكيد ذلك يقول الفيزيائي هنري مارجينو: «إن العقيدة الأساسية للمذهب المادي هي أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، وهذا رأي كان مقبولًا بعض القبول في آخر القرن الماضي، غير أن أمورا كثيرة حدثت في هذه الأثناء تكذِّب هذا الرأي»[٣]، وأعلن الفيزيائي فيرنر هاينزنبيرغ أن «فيزياء الذرة الحديثة زحزحت علم الطبيعة عن الاتجاه المادي الذي اتخذه في القرن التاسع عشر»[٤].

ويقول جوزيف وودكريش: «لقد كان العلم الشائع في عهد أجدادنا يميل إلى تخطي حدود المعرفة من أجل أن يخرج الله من الكون، أما في أيامنا فإنه يميل على النقيض من ذلك: إلى إدخاله»[٥].

---

(١) الله والعلم (١١٠)، وانظر مزيدا من التأكيد لهذه القضية: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، محمود فهمي زيدان (١٤٤)، ومدخل إلى الميتافيزيا، إمام عبد الفتاح إمام (٨٤ ـ ٨٥).

(٢) فلسفة العلم ـ مقدمة معاصرة ـ (٢٥).

(٣) العلم من منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٦).

(٤) الفيزياء والفلسفة (٥٥)، وانظر: العلم من منظوره الجديد (١٦).

(٥) الإنسان الحديث (٢٢٣).

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر جود ـ أستاذ الفلسفة بجامعة لندن ـ هيمنة التفكير المادي على القرن التاسع عشر وشيوعه بين المفكرين قال: «أما في العصر الحاضر فقد تقوض أساس هذا الأسلوب من التفكير الذي ينظر إلى المادة باعتبارها شيئًا صلبا بسيطًا واضحًا للعيان، فالمفهوم الحديث للمادة يصورها شيئًا متناهيا في الدقة والخفاء، أو هي شبكة من الشحنات الكهربائية أو سلسلة متموجة من الأحداث المحتملة ترتفع وتنخفض حتى تتلاشى في العدم»[(١)].

ويقول الفيلسوف المعاصر برتراند رسل: «إن معظم أساطين الطبيعة عددًا من علماء الأحياء البارزين في الأزمنة الحديثة أعلنوا أن تقدم العلم الحديث قد أثبت بطلان المادية القديمة»[(٢)].

ولكنه مع ذلك حاول أن يشكك في علمية موقفهم، فذكر أن الذي دعاهم إلى ذلك الموقف جملة أسباب، منها: «أن ما قالوه تأييدًا للعقائد الدينية التقليدية إنما قالوه لا بصفتهم العلمية الحذرة المتحرجة، بل بصفتهم مواطنين طيبين غيورين على حماية الفضيلة والملكية، فالحرب العالمية الأولى والثورة الروسية جعلتا كل هياب رجلًا محافظًا!»[(٣)].

ولكن هذا التشكيك فاقد للدليل ومبني على التخرصات والأوهام والظنون، ثم إن القائلين بأن العلم الحديث انقلب على المادية مختلفون في أوطانهم وأزمانهم وتخصصاتهم العلمية، ومتباعدون في تفكيرهم، وبعضهم ليس من أتباع الأديان من حيث الأصل، كل ذلك فضلًا عن كثرة الشواهد العلمية الدالة على صدق تلك الحقيقة.

والشواهد التي ناقض فيها العلم التصور المادي للوجود كثيرة جدًّا، ويمكن أن نجمل أهمها فيما يلي من الشواهد:

• **الشاهد الأول: إقرار العلم بالعجز عن إدراك الكون وقصوره عن بلوغ كنهه؛** فبعد أن وثق الإنسان الغربي بالعلم في القرن التاسع عشر غاية الوثوق، وتيقن أنه من خلاله سيصل إلى حل كل ما يتعلق بالكون والحياة، اكتشف مع

---

(١) منازع الفكر الغربي (٧).

(٢) نظرة علمية (٩٣).

(٣) المرجع السابق (٩٣).

مرور الوقت بأن ذلك التيقن لم يكن صحيحًا، فقد أدرك العلماء بأنهم لم يصلوا إلى كل ما يتعلق بالكون، وأيقنوا باستحالة البلوغ إلى حقيقة الوجود، وعلموا بأن نظرياتهم التي بنوها عن الكون ليست نظريات نهائية، وأنها قابلة للتعديل والتحوير والمراجعة.

وفي بيان هذا يقول الأستاذ جوستاف لوبون في كتابه «تحول المادة» بعد أن ذكر غرور الناس بالعلم وافتتانهم بنظرياته واعتقادهم أنها نظريات نهائية لا تقبل النقد: «دامت هذه العقيدة في المقررات الكبرى للعلم المعاصر حافظة لقوتها إلى أن حدثت في الأيام الأخيرة مكتشفات غير منتظرة، قضت على الفكر العلمي أن يكابد من الشكوك ما كان يعتقد أنه قد تخلص منه أبد الآبدين، فإن الطرح العلمي الذي كان لا يرى صدوعه إلا عدد قليل من العقول العالية تزعزع فجأة بشدة عظيمة، وصارت التناقضات والمحالات التي فيه ظاهرة للعيان بعد أن كانت من الخفاء بحيث تكاد لا تبلغها الظنون»[(١)].

وتأكيد قصور العلم الإنساني عن إدراك حقيقة الكون غدًا من الأمور البدهية المنتشرة بين المشتغلين بالعلم التجريبي، وسيأتي في أثناء البحث مزيد رصد لذلك، فإذا كان أرباب العلم يقرون بنقص علومهم، فكيف يحق أن تعتمد عليه النزعة المادية بحجة أنه بلغ كنه الوجود وكشف عن أن حقيقته راجعة إلى المادة فحسب؟!! وكيف يحق للماديين أن ينتقدوا الأديان بحجة أن موضوعاتها لم تصل إلى اليقين، ثم يقبلون بالعلم مع أن موضوعاته لم تصل إلى اليقين المطلق أيضا؟!!

• **الشاهد الثاني: إنكار الجوهر الفرد؛** فمع استمرار التطور العلمي اكتشف العلماء أن الذرة ـ الجوهر الفرد ـ ليست هي أصغر جزء في الوجود، بل هي مكونة من جزئيات أصغر منها، وهي الجزئيات التي تؤول إلى الطاقة في نهاية الأمر، وهذا يعني أن المادة تتلاشى إلى طاقة مختلفة في طبيعتها عنها، وأصبح قول الماديين بأن هناك جواهر فردة جامدة أبدية سرمدية تمثل أساس الوجود، أصبح هذا القول أبعد الأقوال عن العقل والعلم معا، حتى قال الفيلسوف جيو في كتابه «اللاتدين في المستقبل»: «إن الرأي الذي مؤداه أن

---

(١) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ٣٩).

الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام ولا التجزؤ يعتبر من الوجهة الفلسفية من الآراء الطفيلية»[1].

ويقول الدكتور فيليب: «لقد حلت كلمة القوة محل كلمة المادة، فما يدرينا ما إذا كانت كلمة روح ستحل محل كلمة قوة، فهذه المسائل المحيرة لا تزال سرًّا من أسرار المستقبل»[2].

وأما الفيلسوف المعاصر جود فإنه يقول: «إن الفيزياء الحديثة قد أبطلت فكرة الصلابة للمادة، وأخذ الفيزيائيون المحدثون يطاردونها ـ كما يقول إذنجتون ـ من السائل المتصل إلى الذرة، ومن الذرة إلى الإلكترون، حتى أضاعوها في النهاية»[3].

وذكر بيك ستانلي أن النزعة المادية في القرن العشرين تلقت ضربة قاتلة، فقد «اتضح أن المادة، ذلك الجوهر القديم المألوف الذي يتألف منه العالم، هي أقرب إلى الغموض، فالمادة يمكن أن تتحول إلى طاقة، وإن لم نصدق هذا القول فلدينا بعض القنابل التي تثبته! والطاقة بدورها يمكن أن تتحول إلى مادة، وتبدو الجسيمات دون الذرية للمادة بجيوب للطاقة.

وهكذا فإن الكون المؤلف من مادة لا يختلف عن الكون المؤلف من طاقة، وقد أدت هذه الأفكار بالفيزيائي الإنجليزي المشهور السير جيمس جينز إلى النتيجة القائلة: إن الكون قد يكون في أساسه ذا طبيعة روحانية»[4].

وهذه النهاية تؤكد على أن الوجود ليس منحصرًا في المادة فقط، وإنما ثمة موجودات أخرى في الكون ليست ذات طبيعة مادية، وهذا نقض لأصل فكرة النزعة المادية.

● **الشاهد الثالث: إنكار الحتمية الفيزيائية**؛ فمن آخر التطورات التي انتهت إليها الفيزياء الحديثة أن القوانين المتعلقة بالوجود ليست حتمية الوقوع، وإنما هي احتمالية فحسب، وتخلى كثير من العلماء عن الحتمية، وانتهوا إلى

---

(١) المرجع السابق (١/ ٥٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ٦٠).
(٣) منازع الفكر الغربي الحديث (١٢١).
(٤) بساطة العلم (٢٢٦).

الاحتمال واللاحتمية، وفي تأكيد ذلك يقول جيمس كونانت: «أما عمّا يتنبأ به العلم أن يقع، فأمر ذلك كأمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»[١]، وفي الحديث عن المعنى ذاته يقول برتراند رسل: «في الفيزياء الحديثة أصحبت القوانين إحصائية، بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية، لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات»[٢].

فإذا كان الماديون ينكرون على أهل الأديان بأن لديهم موضوعات لا يصل إليها اليقين وحتمية الوقوع ـ كما يقولون ـ، فكذلك العلم الحديث الذي كان يمثل لهم الداعم الأقوى لا يختلف عما عابوا به غيرهم!

وبهذه المشاهد ينجلي لنا بأن العلم الحديث لم يعد منساقًا في مساره مع المادية الميكانيكية، وإنما أضحى يقرر قضايا كثيرة متعارضة تمام التعارض مع التصور المادي، وهذا التطور أوقع النزعة المادية في مأزق معرفي كبير، وفي تناقضات منهجية ضخمة، ويؤكد أ. م. بوشنسكي هذه النتيجة المأزقية فيقول بعد أن ذكر جملة من التطورات العلمية: «هذه التحولات العميقة في الفيزياء كان لها دور مزدوج في الفلسفة، فحيث أن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي ولا على مدى صوابهما، وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا دراسة علمية المادة التي تبدو معقدة من جديد، حتى إنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبية نظرياتهم، فإنه ينتج عن كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعودان يعتمدان على سلطة العلم الطبيعي، وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمرًا مشكوكًا فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه»[٣].

ثانيًا: مفهوم المادية الجدلية «الديالكتيكية»:

الديالكتيك كلمة يونانية تعني الجدل أو التداول، وقد استُعمل هذا المصطلح في العهد اليوناني، وكان يعني طريقة معينة في المجادلة العلمية بين

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).

(٢) فلسفتي كيف تطورت (٤١٠).

(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (٤١).

المختلفين، ولكن مفهوم الديالكتيك تحول إلى معنى آخر مع الفلسفة الماركسية، وأضحى يُعنى به منهج وطريقة محددة في تفسير الكون والوجود[1]، وفي بيان معناه يقول لينين: «الديالكيتك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينها»[2]، ويقول موريس كورنفورث مبيِّنًا مفـهوم الجدل: «المفهوم الأساسي للجدل هو مفهوم التناقض الكامن في طبيعة الأشياء ذاتها، وهو أن القوى المحركة للتغير الكيفي تكمن في التناقضات التي تحويها كل عمليات الطبيعة والمجتمع، وأنه لكي تفهم الأشياء في التطبيق وتسيطر عليها يجب أن نبدأ من التحليل المحدد لتناقضاتها»[3].

ويلخص محمد باقر الصدر التطور الذي مر به مصطلح الديالكتيك فيقول: «إن الجدل الجديد لم يعد منهجًا في البحث وأسلوبًا لتبادل الآراء، بل أصبح طريقة لتفسير الواقع، وقانونًا كونيًّا عامًّا ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود، فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة، فما من قضية إلا وهي تنطوي في ذاتها على نقيضها ونفيه»[4].

وبناءً على ذلك فإن المراد بالمادية الجدلية/الديالكتيكية كما يعرفها أتباعها: النظرة المادية التي تدرس أعم قوانين الحركة الطبيعية والمجتمعية والفكر الإنساني، وتفسرها بالأسباب المادية المتمثلة في التناقضات الكامنة في طبيعة الأشياء وجوهرها.

والمادية الجدلية تشترك مع المادية الميكانيكية في كثير من الأصول والمقولات، ولكنها تفترق عنها في منهجية وبناء التصور المادي للكون وقوانين الحركة في الكون، فالميكانيكية تؤمن بالسكون والثبات والحتمية في المادة، والجدلية على النقيض من ذلك.

وقد حرص أتباع المادية الجدلية على إثبات أن ماديتهم تختلف عن المادية

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء السوفيات (١٦٠).
(٢) الدفاتر الفلسفية (٢/١٣).
(٣) مدخل إلى المادية الجدلية (١٠٩).
(٤) فلسفتنا (٢٢١).

الميكانيكية في نظرتها ومنطلقها الفلسفي، وذكروا فروقًا عديدة بينهما، ويلخص موريس كورنفوث طبيعة المادية الجدلية وحاصل الفرق بينها وبين المادية الميكانيكية فيقول: «حين نكشف افتراضات المادية الميكانيكية ونفرضها فإننا نرى على الفور حاجتنا إلى مذهب مادي من نوع مختلف جديد، مادية تتغلب على ضعف وجمود الافتراضات الميكانيكية، وتلك هي المادية الجدلية.

ولا تفهم المادية الجدلية العالم على أنه مركب من أشياء جاهزة، بل مركب من عمليات تمر خلالها الأشياء في تغير لا ينقطع من الوجود والفناء.

وتعتبر المادية الجدلية أن المادة دائمًا في حركة، وأن الحركة هي أسلوب وجود المادة، بحيث لا يمكن أن توجد مادة دون حركة، كما لا توجد حركة دون مادة، ولسنا في حاجة إلى قوة خارجية تفرض الحركة على المادة، لكن من الضروري في المقام الأول أن نبحث عن الدوافع الداخلية للتطور، عن الحركة الذاتية الكامنة في كل العمليات.

وتفهم المادية الجدلية المادة باعتبارها شاملة لكل التغيرات والعمليات في الوجود، ومن مجرد التغير في المكان حتى التفكير، فهي من ثم تدرك التعدد الذي لا ينتهي لأشكال حركة المادة، وتحول شكل من أشكال الحركة إلى أشكال أخرى، وتطور أشكال حركة المادة من الشكل البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى.

وتعتبر المادية الجدلية أنه في العمليات متعددة الجوانب التي تحدث في الكون، تولد أشياء وتتغير وتكف عن الوجود، لا كوحدات مفردة منفصلة، وإنما في علاقة وتداخل أساسي، بحيث لا يمكن فهم أي منها بذاته منفصلًا، وإنما في علاقته وتداخلاته»[١].

وإذا كانت المادية الميكانيكية ترتكز على العلم وتستند إليه وتدعي أنه داعم لها، فإن المادية الجدلية فعلت الفعل نفسه، وادعت أنها هي الأخرى الممثلة للعلم التجريبي، وأنه داعم لها ومؤكد لموقفها.

وترجع الاكتشافات العلمية التي ارتكزت عليها المادية الجدلية إلى **ثلاثة اكتشافات أساسية**:

---

(١) مدخل إلى المادية الجدلية (٥٨ ـ ٥٩).

الأول: اكتشاف الخلية، الذي أوضح أن كل أصناف الحياة تتألف من خلايا متنوعة، وقد أقام هذا الاكتشاف البرهان على وحدة بنية الأضداد كما يقولون.

والثاني: قانون بقاء الطاقة وتحولها، ومن خلال هذا القانون لا يمكن للطاقة ـ شأنها شأن المادة ـ لا أن تخلق ولا أن تنفى.

والثالث: نظرية التطور، وقد أثبتت هذه النظرية أن جميع النباتات والحيوانات والإنسان في حالة تطور دائم، وأنهم كانوا نتيجة تطور طويل الأمد.

«وتكمن أهمية هذه الاكتشافات الكبرى في المقام الأول في كونها قد نسفت المنهج الفكري الميتافيزيقي الضيق، الذي كان يعتمده العلماء في ذلك العهد، وقد أتاحت هذه الاكتشافات إمكانية رؤية الطبيعة من وجهة نظر جديدة، فعلى ضوئها ما عادت الطبيعة تبدو ساكنة جامدة، وصار بينا للعيان أن الطبيعة بكاملها ـ بدءًا من أصغر الجزئيات إلى أكبر الأجرام السماوية، وبدءًا من حبة الرمل إلى الشمس والنجوم، وبدءًا من الخلية الحية البدائية إلى الإنسان ـ تتحرك وتتبدل دوما وأبدا»[1].

وقد ادعى أتباع المادية الجدلية أن مذهبهم قضية حتمية لا تقبل النقاش ولا التردد، وأن مصير الكون كله سيؤول إلى تصوراتهم بلا شك ولا ريب.

نقض قوانين المادية الجدلية:

بعد أن أكد أتباع المادية الجدلية أن الكون كله بجميع حقائقه ومكوناته لا يخرج عن الديالكتيك والصراع بين التناقضات الكامنة في كل حقيقة، التي ينتج عنها الحركة الدائمة في المادة، أكدوا أن تلك التناقضات تسير وفق قوانين محددة لا تخرج عنها ولا تختلف عن مسارها، وترجع تلك القوانين إلى ثلاثة قوانين أساسية:

الأول: قانون تحول الكم إلى الكيف.

والثاني: قانون وحدة الأضداد.

والثالث: قانون نفي النفي[2].

---

(١) ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (١٦).

(٢) انظر: ألف باء المادية الجدلية (٤٦).

وهذه القوانين بمثابة الخيط الناظم لكل مكونات المادية الجدلية، وهي القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها جميع مقولاتهم ومواقفهم، وقد أولاها الماديون الجدليون اهتمامًا كبيرًا، وتوسعوا في شرحها وتوضيحها، وبيان منزلة كل واحد منها، والدفاع عن الاعتراضات عليها، وفي بيان محورية هذه القوانين يقول إنجلز: «لا يمكن الحصول على تصوير مضبوط للكون ولتطوره ولنمو الجنس البشري ولانعكاس هذا التطور في أذهان البشر إلا بواسطة طرق الجدل».

لأجل ذلك فإن الوقوف مع كل قانون من تلك القوانين وتجلية حقيقته والكشف عما فيه من خلل معرفي واستدلالي كفيل بإثبات بطلان النزعة المادية الجدلية، وإثبات فسادها وكسادها المعرفي والفلسفي.

القانون الأول: تحول الكم إلى الكيف:

والمقصود بهذا القانون أن كل تغير كمي لا بد أن يحدث عنه حدث كيفي معين، فالتغير في الكم ـ الزيادة والنقصان ـ لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية من غير حدوث أي تطور، ولا بد عند نقطة معينة أن يقود ذلك التغير الكمي إلى تغير كيفي ينقل الحقيقة التي وقع فيها التغير الكمي إلى حقيقة أخرى، فمثلا إذا سُخن الماء، فإنه لا يظل يزداد في الحرارة إلى ما لا نهاية، وإنما عند درجة معينة يتحول الماء إلى بخار، وكذلك إذا رَمى البناة حجارة في النهر، فإنه مع تزايد عدد الحجارة تظهر كيفية أخرى جديدة وهي السد الصلب، وكذلك الحال في كل التغيرات الكمية المتعلقة بالكون والمجتمع والإنسان، فإنها تتجمع فتحدث انتقالا في الحقائق.

ولكن ذلك التغير الكيفي لا يحدث ـ في نظر الماديين الجدليين ـ بالتدرج كما هو الحال في التغير الكمي، وإنما بعد التراكمات الكمية تتهيأ تلك الأعداد لولادة كيفية جديدة، فيحدث التغير الكيفي فجأة وبوثبة مباشرة[١].

ويكمن جوهر قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية كيفية في أن التغيرات الكمية الطفيفة غير المحسوسة في البدء تؤدي بتراكمها التدريجي وفي

(١) انظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (٩٨ ـ ٩٩)، وألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٥٠ ـ ٥٥).

لحظة معينة إلى تغيرات نوعية جذرية، تختفي على إثرها النوعية القديمة، وتظهر نوعية جديدة تفضي بدورها إلى تغيرات كمية جديدة لتؤدي في لحظة زمنية محددة وبطريقة مفاجئة إلى تغير كيفي آخر(١).

وهذا يعني أن المادية الجدلية لا ترى قدسية لأي حقيقة ولا ثبات لأي ماهية، وأن الماهيات والحقائق تتبادل الوجود، فالحقائق التي كانت موجودة في زمان ماضٍ ستختفي في الزمان القادم نتيجة التطورات الكمية المتراكمة، وتحل محلها حقائق جديدة، وهكذا دواليك في كل الكون والوجود.

نقض القانون الأول:

وهذا القانون بالصورة التي يصورها أتباع المادية الجدلية غير صحيح، ولا هو مستقيم، ولا جارٍ على سنن صالح من الاستدلال والتصور، وهو مشتمل على أخطاء معرفية واستدلالية متعددة، **ويتجلى ذلك فيما يلي من الأمور**:

- **الأمر الأول**: **العجز الإثباتي**؛ وذلك أن التحول من الكم إلى الكيف لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون تحوُّلًا بعضيًّا، بمعنى أن بعض التغيرات الكمية ينتج عنها تحولات كيفية، وهذا النوع لا إشكال فيه، ولا يخالف فيه أحد من أتباع الأديان ولا غيرهم، بل هو أمر مقبول وحاصل في الواقع بالضرورة.

والحال الثاني: أن يكون تحوُّلًا كليًّا، بمعنى أن كل تغير كمي ينتج عنه تحول كيفي، وأن كل تحول كيفي لا يكون إلا نتيجة تراكمات في التحولات الكمية، وهذا هو المعنى المقصود لأتباع المادية الجدلية.

وهذا النوع دعوى نظرية من قبيل القضايا الكلية الموجبة، والمنهج العلمي يقتضي إقامة الدليل الصادق الدال على صحتها وصدقها في الواقع.

والاستدلال على إثبات هذه القضية الكلية الموجبة لا يخلو: إما أن يكون بالاستقراء التام، وهذا أمر متعذر؛ لأنه يستحيل على قدرة الإنسان أن تستوعب كل التغيرات الكمية الحاصلة في الكون ماضيها وحاضرها ومستقبلها وبكل أنواعها.

---

(١) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٥٤).

فلم يبق إلا أن يكون الاستدلال عليها بطريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص على أصول المادية الجدلية لا يؤدي إلى اليقين والحتمية، وإنما غاية ما يؤدي إليه الظن والاحتمال، وهذا متناقض مع موقف أتباع المادية الجدلية، حيث إنهم يعتقدون أن قوانينهم يقينية حتمية لا يمكن الشك فيها ولا الارتياب.

وإذا رجعنا إلى مؤلفات أتباع المادية الجدلية نجد غاية ما يوردونه في معرض استدلالهم على صحة هذا القانون أمثلة معدودة متعلقة ببعض الأحداث في الوجود، وهذه الأمثلة ـ مع التسليم بسلامة صورتها ـ لا تصح أن تكون برهانا على بناء قانون كلي شامل لكل أحداث الكون.

• **الأمر الثاني**: **الحصر المنخرم**؛ فمع تأكيد أتباع المادية الجدلية أن كل تغير في الكون هو نتيجة تغيرات كمية متتالية إلا أن ذلك غير صحيح، فإنا نجد تغيرات كثيرة في الوجود ليست راجعة إلى التغيرات الكمية الكامنة في الحقائق، وإنما تحدث بأسباب خارجية أو حدوث ظروف معينة بسبب تدخل الإنسان، فكثير من التغيرات التي تقع في المجتمعات الإنسانية إنما تقع بسبب تصرفات طائشة أو عدائية أو إصلاحية يقوم بها بعض البشر، فيقع التغير الكيفي في الظاهرة، وهذا أمر مشاهد وواقع في الوجود بالضرورة، وهو متناقض مع رؤية المادية الجدلية التي ترى أن تلك القوانين حتمية الوقوع، وأن الإنسان مجبور على الاستجابة لها، بل إنه نتيجة من نتائجها.

• **الأمر الثالث**: **الخطأ التفسيري**؛ وذلك أن كثيرًا من الأحداث التي يطيب لأئمة المادية الجدلية تفسير إحداثها بأنه وقع فجأة وقفزة ليست هي أكثر من النتائج التي قد تبدو مفاجئة عند فَقْد التناسق المطلوب بين الأسباب وآثارها بسبب خلل ناتج عن زيادة أو نقصان بالنسبة للحد المطلوب أو بسبب ظهور عامل جديد، وليست هي من قبيل ما يذكرون.

فالماء الذي يتحول بخارًا فوق سطح البحر، وتحمله السحب، ليس حتما أن يكون تحوله إلى ماء هاطل قفزة وفجأة ما دام الجو يحتفظ بكمية من الحرارة تتفق مع احتفاظ تلك السحب بأبخرتها، غير أنها سرعان ما تتحول إلى ماء إذا هبطت درجة الحرارة فيها إلى مستوى يسمح لها بأن تحيل تلك الأبخرة إلى أمطار هاطلة.

وهكذا فأي حدوث مفاجئ للأحداث لا يلزم بالضرورة أن يكون نتيجة تراكمات سابقة متتالية، وإنما قد يؤدي تغير الظروف الزمانية أو المكانية أو الحالية لمفاجآت ليست منسجمة مع التراكمات الكمية[(١)].

وكثيرًا ما يقع ذلك في التغيرات الاجتماعية المتعلقة بالسلوك الإنساني؛ لأن تلك التغيرات لا تخضع لقوانين مادية جامدة حتمية، وإنما تعمل فيها الإرادة والشعور الإنساني عملًا مؤثرًا، وقد تنبأ ماركس وأتباعه اعتمادًا على الحتمية المادية بأن الثورة الشيوعية لن تندفع في مجتمع متخلف، وإنما في مجتمع صناعي رأسمالي ـ كإنجلترا وألمانيا ـ ولكن نبوءتهم كذبت، وخرجت الشيوعية من مجتمع زراعي متخلف مثل الصين وغيرها.

وذلك كله يؤكد على أن التغيرات الكيفية في المجتمعات الإنسانية ليست خاضعة بالضرورة لتراكمات كمية متتالية حتمية، وإنما هناك مؤثرات أخرى تعمل فيها بقوة[(٢)].

• **الأمر الرابع**: **تعدد اتجاهات القفز**؛ فقد ذكر أتباع المادية الجدلية أن القفز الكيفي متوجه دائمًا وفي كل صوره إلى الأعلى والأكمل من غير تخلف، ولكن على التسليم بوجود ذلك القفز الكيفي فإنه ليس من الحتم أن يكون متجهًا دائمًا إلى الأعلى والأكمل، بل الأمر في ذلك عائد إلى ما تقتضيه الأسباب الدافعة للتغير، فربما جاءت قفزة إلى الأمام، وربما جاءت قفزة إلى الخلف، وتغيرات الواقع أكبر دليل مؤيد لذلك، فإن كانت التغيرات الكيفية في الواقع ليست منحصرة في الأسباب الكمية المتراكمة، فإنه لا يوجد مسوغ واقعي ولا عقلي يدل على ضرورة أن تكون القفزات إلى الأفضل دائمًا، بل الواقع يناقض ذلك بصورة صارخة.

القانون الثاني: وحدة الأضداد وصراعها:

ومعنى هذا القانون أن التغيرات الحادثة في الكون إنما هي نتيجة الصراع بين المتناقضات، وأن التحولات الناتجة من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية إنما هي نتيجة صراع محتدم وحتمي بين المتناقضات الكامنة داخل كل حقيقة من حقائق الكون.

---

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧١).

(٢) انظر: نقد النظرية الماركسية، المدرسي (١٩ ـ ٢٠).

فما من حقيقة من الحقائق الموجودة في الكون إلا وهي مكونة من متناقضات وأضداد، تكوّن فيما بينها وحدة متداخلة، وما من تغير يحدث في الكون إلا وهو نتيجة للصراع الواقع بين تلك الأضداد، وفي بيان حقيقة هذا القانون يقول موريس كورنفورث: «التناقض هو القوة الدافعة للتغير، وهكذا فإذا أردنا أن نفهم كيف تتغير الأشياء، وأن نسيطر على التغيرات ونستغلها، فإن علينا أن نفهم تناقضاتها»[١].

«ويكمن جوهر قانون وحدة الأضداد وصراعها في كون التناقضات الداخلية ملازمة لكل شيء ولكل سيرورة، وهذه التناقضات هي في حالة وحدة لا تفصم لها عرى، وفي الوقت نفسه في حالة صراع دائم، وصراع الأضداد هذا هو المصدر الداخلي، والقوة المحركة للتغير»[٢].

ويعد هذا القانون أساس النزعة المادية الجدلية، وجوهرها ولبها، وفي بيان أهميته يقول ستالين: «إن نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافًا للميتافيزيقا هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية؛ لأن لها جميعها جانبًا سلبيًّا وجانبًا إيجابيًّا، ماضيًا وحاضرًا، وفيها جميعًا عناصر تضمحل أو تتطور، فنضال هذه المتناقضات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى الكيفية»[٣].

ويقول لينين عن هذا القانون: «إنه أساس الجدل وجوهره»[٤]، ويقول ماوتسيتونغ: «إن قانون التناقض في الأشياء ـ أي: قانون وحدة الأضداد ـ هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي»[٥].

نقض القانون الثاني:

قبل الحديث عن الإشكاليات المنهجية والأخطاء الاستدلالية التي تضمنها القانون الثاني من قوانين المادية الجدلية لا بد من الإشارة إلى السبب الذي

---

(١) مدخل إلى المادية الجدلية (١١١).

(٢) ألف باء النسبية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(٦١)، وانظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (١٠٩).

(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بواسطة: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٥٤).

(٤) ألف باء الجدلية المادية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(٦١).

(٥) فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٥٤).

دعاهم إلى القول به، فكشف ذلك من أنفع ما يساعد على تجلي مكمن الخطأ لديهم، فإن أتباع المادية الجدلية حين أنكروا الخالق، والسبب الخارجي الذي يؤثر في المادة، اضطروا إلى البحث عن سبب يفسرون به التغيرات الواقعة في الكون، فاخترعوا القول بأن حقائق الكون عبارة عن مجموعة من التناقضات كوّنت فيما بينها وحدة منسجمة، وأن تلك التناقضات تعيش حالة من الصراع والاصطدام الدائم، ويحدث من خلال ذلك جميع التغيرات الموجودة في الكون.

ولكن هذا الحل الذي قدموه غير متماسك البينة ومتهشم الأركان، ومتضمن لمآزق معرفية واستدلالية كبيرة، أوقع أتباع النزعة المادية الجدلية في تناقضات صارخة، وأخطاء مستشنعة، ويتبين ذلك فيما يلي من الأمور:

- **الأمر الأول: الاختلاط في مفهوم التناقض**؛ مع أن التناقض يمثل مفهومًا مركزيًّا عند أتباع المادية الجدلية، إلا أنهم لم يقدموا له مفهوما منضبطًا سالمًا من الالتباس، فإن من المعلوم أن قضية التناقض تستلزم بالضرورة وجود حقيقتين منفصلتين عن بعضهما يقع بينهما التعارض والتناقض، ثم مع ذلك فالتناقض ليس هو مجرد التعارض والتصادم بين الحقيقتين على أي جهة كانت، وإنما لا بد في تحققه من شروط محددة، وهي ما يسميه علماء المنطق بالوحدات الثمانية: الاتجاه في الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، والإضافة، والقوة والفعل، والجزء والكل، والشرط[1].

فإذا اختلف شرط واحد من هذه الشروط الثمانية فإن ذلك يعني أن التناقض الحقيقي لم يقع.

وبهذه الشروط كانت حقيقة التناقض واضحة بينة عند المناطقة، وسالمة من الالتباس والغموض.

وعلى وَفق هذه الشروط فإن العقلاء لا ينكرون أن الوجود مليء بالأمور المتناقضة فيما بينها، وأنه مشحون بالحقائق المتباينة المختلفة في طبائعها وماهياتها، ولا ينكرون أن بعضها قد يؤثر في بعض، ولكنهم لا يعدون مجرد

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (١/ ٢٩٩)، والبصائر النصيرية في علم المنطق، الساوي (١٢١).

ذلك اجتماعا للتناقض في آن واحد، ولا يحكمون بإمكان اجتماع النقيضين في حقيقة واحدة؛ لأن حقيقة التناقض لا تتحقق إلا مع الاتحاد في الوحدات الثمان السابقة.

ولكن أتباع المادية الجدلية لم يحرروا مفهوم التناقض ولم يلتزموا بشروطه، فأخذوا يتحدثون عن حوادث كثيرة على أنها داخلة في مفهوم التناقض وهي ليست كذلك، وطفقوا يستدلون بوقائع كثيرة على أنها تمثل تناقضات واقعية، وهي ليست من هذا القبيل.

وقد قام عدد من الدارسين بتتبع الأمثلة التي ساقها أتباع المادية الجدلية لإثبات وجود التناقض الكامن في حقائق الكون، وأثبتوا بأنها لا تدل على ذلك، وتتبع كل الأمثلة التي ذكروها مما يطول به البحث هنا، ولكن حسبنا أن نقتصر على مثال واحد يتضح به المقصود.

فمن أشهر الأمثلة التي يسوقها أتباع المادية الجدلية لإثبات التناقض الكامن في حقائق الوجود: مثال الحياة والموت، ويوضح هنري لوفافر هذا المثال بقوله: «ورغم ذلك أفليس من الواضح أن الحياة هي الولادة والنمو والتطور؟! غير أن الكائن الحي لا يمكن أن ينمو دون أن يتغير ويتطور؛ يعني: دون أن يكف عن كون ما كان، وكي يصير رجلًا عليه أن يترك الصبا ويفقده، وكل شيء يلزم السكون ينحط ويتأخر. . . ـ إلى أن يقول: ـ فكل كائن حي إذن يناضل للموت؛ لأنه يحمل موته في طوية ذاته»[1].

ولا شك أن حياة الإنسان تتطور وتنتقل من حال إلى حال، ولكن ذلك ليس من قبيل اجتماع النقيضين في الحقيقة الواحدة؛ لأن تلك التغيرات والانتقالات لا تقع في وقت واحد وحال واحد، إنما تقع على جهة التعاقب، وهذا ليس تناقضًا البتة.

وكذلك الحال في خلايا الإنسان، فلا شك أنها تتعاقب الوجودَ والعدمَ والحياة والموت، ولكن الخلية التي توجد غير الخلية التي تنعدم، والخلية التي تحيا غير الخلية التي تموت، وذلك ليس من التناقض في شيء، وإنما يقع التناقض لو أن الموت والحياة وقعا معًا في لحظة واحدة في كل الخلايا، ولكن

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٦٥).

ذلك لم يقع ولن يقع[1].

وهكذا الحال في كل الأمثلة والأدلة التي ساقها أتباع المادية الجدلية لتأييد قانونهم، وقد لخص الدكتور محمد سعيد البوطي حقيقة الإشكال التصوري عندهم في قضية التناقض فقال: «ومرد الوهم في ذلك إلى عدم ملاحظة العقدة التي هي قوام التضاد المحال وقوعه، وقد علمت أن العقدة إنما تتكون من وحدة النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي ما يعبر عنه بعضهم بالوحدات الثمانية، وإما إلى الخلط بين التضاد والتضايف أو التضاد والتعاند»[2].

وبناءً على ما سبق وحرصًا على وضوح الرؤية وجلاء الموقف فإنا نقول: إن قصد أتباع المادية الجدلية بالتناقض حالات التعاقب التي تقع في الوجود بين الحقائق والأحوال المختلفة، فإن ذلك شيء صحيح وواقع، ولكن ليس فيه اكتشاف جديد للمادية الجدلية، وليس هو المحرك الوحيد لجميع التغيرات الواقعة في الكون، وإن قصدوا بالتناقض حالات التعارض والتقابل بين الحقائق المتباينة والمتخالفة في آن واحد وحال واحد، فهذا هو محل النقد والاعتراض، وهو الأمر الذي لم يقدموا عليه دليلًا صحيحًا وبرهانًا قائمًا.

• **الأمر الثاني**: **العجز الإثباتي**؛ وذلك أن قول أتباع المادية الجدلية بأن كل الحقائق الكونية متكونة من الأضداد المتجانسة، وأن تلك الأضداد تعيش حالة من الصراع الدائم دعوى نظرية مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، فثبوت صدقها متوقف على إقامة البرهان الصادق.

ولا يمكن الاستدلال عليها بالعقل؛ لأن العقل ما هو إلا انعكاس للمادة عندهم، وهو نوع من الطبيعة التي تعيش حالة من التناقض الدائم، ولم يبق إلا الاستدلال عليها بالحس والتجربة، ولكن الاستدلال بهذا النوع لا يخلو إما أن يكون عن طريق الاستقراء التام، وهذا أمر مستحيل ومتعذر على القدرة البشرية؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى كل الحقائق الماضية والمستقبلية والحاضرة والتحقق من حالها، وإما أن يكون عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص بناء على الأصول المادية لا يؤدي إلى اليقين والقطع، وإنما غاية ما يدل عليه

---

(١) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر (٢٦٦)، ونقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٩٥).

(٢) نقض أوهام المادية الجدلية (٦٤).

الاحتمال والظن، وهذا متناقض مع حقيقة موقف المادية الجدلية؛ لأنهم جعلوا قوانينهم يقينية حتمية الوقوع، لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء.

فلم يبق لأتباع المادية الجدلية طريق يمكن من خلاله إثبات صحة دعواهم في هذا القانون وغيره من القوانين الأخرى.

وإذا دققنا النظر في الاستدلالات التي يسوقها أتباع المادية الجدلية لتثبيت صحة دعواهم نجدها أدلة محدودة لا تستوعب كل الحقائق الكونية، وهي لا تعدو أن تكون أمثلة فقط، لا ترقى إلى أن تكون براهين تثبت بها قضية كلية موجبة تستوعب كل الأفراد الكونية.

• **الأمر الثالث: الوقوع في التناقض المنهجي**؛ وذلك أن أتباع المادية الجدلية مع نفيهم لقانون عدم التناقض، وإصرارهم على أن الكون مكون من المتناقضات المتداخلة إلا أنهم في الوقت ذاته يؤكدون أن لمنهجهم ماهية متماسكة، وحقيقة متغايرة عن غيرها من الحقائق الفلسفية والدينية الأخرى، ويرون أن الحقائق الميتافيزيقية تتناقض مع رؤيتهم المادية؛ ولهذا قاموا بالهجوم عليها والسعي إلى إزالتها، وكل ذلك تناقض منهجي؛ إذ الإيمان بعدم التناقض، والاعتقاد بأن الكون لا يكون ولا يتحرك إلا بوجود المتناقضات يستلزم التسليم ببقاء كل صنف منها.

• **الأمر الرابع: التناقض مع التطورات العلمية الحديثة**؛ وذلك أن العلم الحديث أثبت أن الذرة مركبة من البروتونات والإلكترونات والنواة، وأن هذه المكونات الثلاثة تمثل وحدة الذرة، ولا يوجد بينها تناقض أو صدام، وإنما اتساق ووفاق، وأثبت العلم الحديث أن التغير في المادة وتحولها من شكل إلى آخر إنما يكون عن طريق اندماج الذرات بعضها مع بعض، وهذا يدل على أن تفسير المادية الجدلية للتغير في المادة بأنه نتيجة الصراع بين المتناقضات غير صحيح[(١)].

القانون الثالث: نفي النفي:

ويعني هذا القانون أن العالم لا يعرف السكون ولا الركود، وإنما هو في

---

(١) انظر: معالم الاشتراكية العربية (١٦٨).

حركة دائمة سرمدية، فكلما ظهرت حقيقة في الوجود تأخذ عمرًا محدودًا من الحياة ثم تفنى وتخلي المكان لغيرها، «فالظاهرات الجديدة التي تظهر في الطبيعة وفي المجتمع تسير هي الأخرى في دربها المعهود، فبعد مُضي فترة من الزمن تشيخ وتخلي الساحة لقوى وظاهرات جديدة، وإذا كانت في السابق جديدة، وبالتالي تكون نافية لما هو بالٍ، فإنها في الوقت الحاضر تسمى هرمة بدورها، وعرضة للنفي من قبل قوى أكثر حداثة منها، ذلكم هو نفي النفي»[1].

ولكن الانعدام والنفي في المادية الجدلية ليس انعدامًا ونفيًا سلبيا مطلقا، وإنما هو انعدام إيجابي تفاعلي، فالحقائق التي هرمت وانعدمت لا يعني ذلك أنها انتهت إلى الأبد، وإنما تعود إلى الوجود، ولكن بشكل جديد وصورة جديدة.

فالقضاء على الحقائق السابقة من خلال الحقائق الجديدة ليس قضاءً سلبيا عدميا، وإنما هو يمثل حالة من التصفية والتنقية، فيقضى على الباطل غير المفيد، ويبقى الصالح المفيد، فيرجع القديم بصورة أكثر نضجًا وتطورًا، «ويكمن جوهر قانون نفي النفي إذًا فيما يلي: خلال سيرورة التطور تنفي كل درجة عليا وتزيح الدرجة السابقة، لكنها ترفعها في الوقت نفسه إلى مستوى جديد، وتصون كل المضمون الإيجابي المكتسب أثناء تطورها»[2]، ولهذا فإن «نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء»[3].

وبهذا يتحقق التطور والتقدم في الوجود، ولكن التقدم في الطبيعة والعلم لا يسير بطريقة ميكانيكية متسقة، وإنما يسير بطريقة لولبية، فهو ينطوي على عدد كبير من اللفات والانحناءات، فهو أشبه بحركة صعود السلم الحلزوني، فإنه يخيل إلينا أن من يصعد يلف حول نفسه، لكنه في الواقع إذ يلف حول نفسه سيصعد إلى أعلى فأعلى باستمرار، وكذلك الحال في تطور الطبيعة والعلم[4].

ولا يقل هذا القانون أهمية عن القوانين المادية الأخرى، وفي بيان أهميته

---

(١) ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٦٥).

(٢) المرجع السابق (٦٦)، وانظر: مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كورنفورث (١٣٦).

(٣) موجز المادية الجدلية، بوروستنيكوباخوت (١٠٦).

(٤) انظر: ألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت (٦٨).

يقول إنجلز: «ما هو الإنكار؟! إنه قانون عام حتى الدرجة القصوى ـ ولهذا السبب فهو قانون بعيد المغزى وفائق الأهمية ـ من قوانين تطور الطبيعة والتاريخ والفكر، قانون قد رأينا من قبل أنه ينطبق على المملكتين: الحيوانية والنباتية، وعلى كل طبقات الأرض وعلم الرياضيات، وعلى التاريخ وعلى الفلسفة».

وقد جعل أتباع المادية الجدلية هذا القانون مستندا لهم في إنكار الحقائق المطلقة، وهدم الأصول الدينية والأخلاقية الثابتة، ودعوى أن كل تلك الأمور متغيرة متبدلة عبر السنين والدهور.

وفي تدعيم هذا الأصل وتقويته وجد أتباع المادية الجدلية في نظرية داروين في التطور داعمًا فعّالًا وسندًا قويًّا، فأخذوا في الإطراء من شأنها والإعلاء من قدرها على أنها المؤكد الأقوى لقانون نفي النفي لديهم.

نقض القانون الثالث:

وهذا القانون لا يختلف عما سبقه من القوانين المادية الأخرى في التلبس بالأخطاء الاستدلالية والفساد في تركيبته الهيكلية، والكشف عما فيه من خلل **يتحصل في الأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: **العجز الإثباتي**؛ وذلك أن قول أتباع المادية الجدلية بأن كل حقائق الكون تعيش حالة من تبادل الوجود، وأن كل حقيقة لا بد أن يعقبها حقيقة أخرى نتيجة لصراع الأضداد في داخلها، دعوى نظرية عريضة مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، فثبوت صدقها متوقف على إقامة البرهان الصادق.

ولا يمكن الاستدلال عليها بالعقل؛ لأن العقل ما هو إلا انعكاس للمادة عندهم، وهو نوع من الطبيعة التي تعيش حالة من التناقض الدائم، ولم يبق إلا الاستدلال عليها بالحس والتجربة، ولكن الاستدلال بهذا النوع لا يخلو إما أن يكون عن طريق الاستقراء التام، وهذا أمر مستحيل ومتعذر على القدرة البشرية؛ لأنه لا يمكن البلوغ إلى كل الحقائق الماضية والمستقبلية والحاضرة والتحقق من حالها، وإما أن يكون عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن الاستقراء الناقص بناء على الأصول المادية لا يؤدي إلى اليقين والقطع، وإنما غاية ما يدل عليه الاحتمال والظن، وهذا متناقض مع حقيقة موقف المادية الجدلية؛ لأنهم جعلوا قوانينهم يقينية حتمية الوقوع لا تقبل الانخرام ولا الاستثناء.

فلم يبق لأتباع المادية الجدلية طريق يمكن من خلاله إثبات صحة دعواهم في هذا القانون وغيره من القوانين الأخرى.

• **الأمر الثاني: التناقض المنهجي**؛ وذلك أن المادية الجدلية أنكرت العلية الغائية غاية الإنكار، ولم تجعل لها أي قدر في منظومتها الفلسفية ونظريتها المعرفية، ومع ذلك فإنهم في هذا الأصل يقررون بأن التطور في الطبيعة ونفي النفي فيها يكون لأجل بقاء الأصلح والأكمل، وهذا تناقض منهجي ظاهر.

وقد كان هيجل ـ وهو المنبع الذي استقوا منه فكرة هذا الأصل ـ أوضح منهم في التعامل مع هذا الأصل وأكثر اتساقا مع مذهبه؛ لأنه حين ذهب إلى أن الكون في حركة مستمرة أرجع ذلك إلى فعل الوعي، وأن التأثير والتحرك نحو الأفضل هو من صنع الوعي الإنساني.

ولكن أتباع المادية الجدلية خالفوا هيجل، وجعلوا التأثير والتحرك نحو الأفضل من صنع المادة ذاتها، وليس من صنع الوعي، بل الوعي عندهم ليس إلا من صنع المادة، وحين أرجعوا التأثير إلى المادة لم يجيبوا على سؤال: بأي دافع غائي متبصر يسوق الدفع الديالكتيكي الأشياء في طريق التصاعد اللولبي؟! وأعرضوا عنه وكأنه ليس له وجود أو مبرر!![1].

ويظهر التناقض المنهجي عند أتباع المادية الجدلية من جهة أخرى، وهي أنهم طبقوا قانونهم في نفي النفي على كل الحقائق الكونية إلا على قوانينهم ذاتها، فإذا كان قانونهم ذلك حقيقة حتمية قطعية شاملة، فإنه يلزم أن يقع التغير والتطور فيه، ولكنهم لا يسلمون بذلك ويستثنون قانونهم من ذلك الحكم العام! فمع أن المادية الجدلية تؤمن بناءً على قانون نفي النفي بأن كل شيء في تطور وتغير لولبي، إلا أنها في الوقت ذاته تؤكد بأن ثمة أمورًا ثابتة لا تقبل التطور والتغير أبدًا، وهي قوانينها التي حكمت بها المادة![2].

ومن الجهات التي يظهر بها تناقض أتباع المادية الجدلية في التعامل مع قانون نفي النفي: أنهم في قانونهم هذا جعلوا كل شيء في تغير مستمر ومطرد، وأن كل حقيقة سيصيبها الهرم والفناء وتحل محلها حقيقة أخرى، إلا أنهم جعلوا

---

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧٥ ـ ٧٦).

(٢) انظر: نقد النظرية الماركسية، المدرسي (٢٣ ـ ٣٤).

الشيوعية نهاية المراحل، وأوقفوا عجلة التطور عندها، وهذا تناقض بيّن، وانتكاس عن الالتزام بالنظرية إلى نهاياتها، وازدواجية غير مقبولة في المنهج العلمي، فما الذي يجعل المرحلة الشيوعية مستثناة من الإصابة بالهرم والفناء؟!! وما المسوغ الذي يجعلهم يغلقون الأبواب كلها أمام المراحل والتطورات الحديثة التي يمكن أن تحل بعد الشيوعية؟!!

• **الأمر الثالث: انعدام الصدق التطبيقي**؛ وذلك أن أتباع المادية الجدلية ادعوا أن مسيرة الطبيعة في كل أطوارها ومراحلها لا يخرج عن قانون نفي النفي، وأنها في كل ذلك تتطور من الحالة البدائية البسيطة إلى حالة أخرى هي أكمل منها وأكثر تقدمًا ورقيًّا، ثم ترتد تلك الحالة على نفسها في تركيب يضم النمط البدائي مع النمط المتطور والمتقدم الحديث، فيخرج نمطِ آخر مختلف أكثر تطورا ورقيا.

ولكن الأمر في حركة الطبيعة وتطور التاريخ والمجتمعات الإنسانية ليس كذلك، وليس المطلوب منا في نقض هذه الدعوى أن نقوم باستقراء كل مشاهد الكون، وإنما يكفي أن نذكر بعض الأمثلة؛ لأن صورة قانون نفي النفي قضية كلية موجبة، والقاعدة المنطقية تقول: نقض القضية الكلية الموجبة يكون بإثبات جزئية سالبة[1]، فانعدام الصدق التطبيقي في بعض مشاهد الكون يكفي في إثبات بطلان ذلك القانون.

ومن المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك أن مادة الكون الصلبة آخذة في الانحلال والتلاشي، فإن قانون الديناميك الحرارية الثاني ينص على أن الكون سيصل إلى مرحلة تتلاشى فيها كل الطاقة وينتهي إلى العدم، وهذا يدل على أن الخط البياني في مسيرة الكون آخذ نحو الانحدار والانتقال من الأعلى طاقة إلى الأدنى فالأدنى، حتى يصل إلى الانعدام، وهذه الحقيقة تتناقض تمام التناقض مع قانون نفي النفي عند المادية الجدلية[2].

وقُل مثل ذلك في حياة الإنسان وجسمه، فإن نسيج الخلايا لا يفتأ يقوم بوظيفته ضمن الشروط والظروف المعروفة، وتستمر عملية التجديد فيه إلى أجل

---

(١) انظر: البصائر النصيرية، الساوي (١٢٤).

(٢) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٧٧).

معلوم، حيث لا تلبث أجهزة الجسم كلها أن تتقاصر وتضعف عن أداء وظيفتها، فتتناقص حرارة الجسم، وتعجز الأجهزة عن العمل، فيموت الإنسان، فأين هو تطبيق التصاعد اللولبي في حياة الإنسان وجسمه؟![1].

ويكشف غانم عبده عن حقيقة الانعدام التطبيقي للقانون الثالث فيقول: «ليس بصحيح أن التغير الذي يحصل في الأشياء هو تغير من أدنى إلى أعلى ومن سيئ إلى أحسن، هذا محض افتراض، فليس هو انتقالا من حال إلى حال أحسن، ولا من حال حسنة إلى سيئة، بل هو تغير ليس غير، فقد يكون من حال إلى حال أحسن، وقد يكون إلى حال أسوأ، ففي غير الكائن الحي من الجمادات تختلف التغيرات، فتعفن الخبز انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، وتفتت الأحجار انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، وفي الكائن الحي من إنسان وحيوان ونبات تختلف كذلك التغيرات، ينتقل الطفل في النمو من حال حسنة إلى حال أحسن، ومثله نبتة الزرع، وصغار الحيوان، ولكن انتقال الإنسان من الشباب إلى الهرم انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة، فالتغير موجود في غير الكائن الحي وفي الكائن الحي، ولكنه مجرد انتقال من حال إلى حال، بغض النظر عن الانتقال إلى الحسن أو إلى السيئ، فما يقولونه: إن الشيء يتطور بمعنى ينتقل إلى حال أحسن كلام باطل بالمشاهدة، فإن الذي يحصل هو مجرد تغير إما إلى أحسن وإما إلى أسوأ... فالقول: إن الحركة تقدمية صاعدة، وإن التغير يكون صاعدا وإلى أحسن قول ظاهر البطلان»[2].

وقد حاول أتباع المادية الجدلية تعضيد قانونهم بأمثلة تطبيقية من الواقع، ومن أشهر الأمثلة ذكرًا لديهم مثال البذور والزرع، حيث يقولون: إن حبة الشعير إذا ما صادفت شروطًا معينة فإنها تتحول تحولًا نوعيًّا، فتصبح شجرة، والحبة ذاتها تكف عن الوجود، فتظهر مكانها الشجرة، والشجرة في حقيقتها نفي للبذرة وإنهاء لوجودها، ولكن هذه الشجرة بعد أن تنمو وتنتج حبوبا من جديد، ولا تكاد تنتج هذه الحبوب حتى تموت الشجرة، فتحصل من جديد بسبب قانون نفي النفي على حبة شعيرة من جديد، لكننا لا نحصل عليها وحدها بل مضاعفة

---

(١) انظر: المرجع السابق (٧٨).

(٢) نقض الاشتراكية الماركسية (٨٩).

أضعافًا كثيرة، وهذا هو التطور الذي حصل بسبب نفي النفي.

ولكن هذا المثال المفضل لديهم معطوب الدلالة؛ لأن حبات الشعير والحنطة والأرز وغيرها هي هي منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعًا دائريًّا إلى أصلها ذاته، ولم تحقق التطور اللولبي، فأين هو الصعود الناتج في حقيقة الحبة ذاتها من عملية الزرع الذي يقوله قانون نفي النفي؟!! إن غاية ما حصل من عملية الزرع هو زيادة في عدد حبات الشعير نفسها، ولم يحصل تغيّر في حقيقتها وماهيتها، وقانون نفي النفي لا يدعي التغير في العدد، وإنما التغير في الحقيقة، وهذا ما لم يقع[1].

والأمر في اعتمادهم على نظرية داروين في التطور لا يختلف كثيرًا عن المثال السابق، فعلى التسليم بصحة تلك النظرية وسلامتها من المعارض فإن اعتمادهم عليها لا ينفعهم في تأسيس قانون نفي النفي؛ وذلك أن تلك النظرية تختلف عن فكرتهم من جهات عديدة مؤثرة، ومن تلك الجهات: أن أتباع المادية الجدلية يؤكدون على أن التطور في الكون والتحول فيه يحصل بصورة مفاجئة وبشكل قفزات مباشرة، ونظرية داروين تؤكد على أن التطور في الكون يحصل بصورة متأنية بطيئة جدًّا، ومن ذلك: أن أتباع المادية الجدلية يؤكدون أن التطور الحاصل من نفي النفي لا يؤدي إلى الفناء المطلق، وإنما هو فناء إيجابي متحول، بينما نظرية التطور تحكم على الأنواع الفانية بالفناء المطلق الذي لا رجعة فيه ولا عودة[2].

وبهذه الأوجه يثبت أن قانون نفي النفي لا يملك الصحة في نفسه، ولا يستند إلى أدلة صحيحة ولا براهين صالحة، ولا يتصف بالتماسك في هيكله، فهو بالتالي قانون كاسد باطل لا أساس له.

---

(١) انظر: نقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٩٣)، ونقض أوهام المادية، محمد سعيد البوطي (٨٠).

(٢) انظر: نقض الاشتراكية الماركسية، غانم عبده (٨٩ ـ ٩٥)، ونقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد البوطي (٨٢ ـ ٨٣).

الفصل الثاني

الركائز العلمية
التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين

مدخل

المراد بالركائز العلمية: النظريات والمناهج العلمية الكلية التي تندرج ضمن نطاق العلم التجريبي الحديث بمجالاته المختلفة.

وقد باتت الركائز العلمية تمثل المرتكز الأساسي لظاهرة نقد الدين في القرن التاسع عشر وما بعده، وأضحت تشكل القاعدة الصلبة التي يستند إليها المحاربون للأديان في تبرير مواقفهم المعادية للدين وتدعيم هجومهم على أصوله ومكوناته، وأخذت هذه الحزمة من الركائز تتفوق في التأثير على الركائز الفلسفية النظرية، وتعلو عليها في الحضور والانتشار.

ولكن طبيعة الركائز العلمية التي استندت إليها ظاهرة نقد الدين كانت تختلف باختلاف مراحل تطور العلم التجريبي، وتتنوع بتنوع طبيعة المسارات البحثية التي يشكلها، ففي القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كانت أكثر الأصول العلمية فعالية وتأثيرًا ترجع إلى الأصول المادية الحتمية، ولكن بعد تطور العلم التجريبي وبلوغه إلى إضعاف مبدأ الحتمية وتوسعه في اكتشافاته الفلكية والفيزيائية ذبُل الاعتماد على ذلك النوع من الأصول، وتحول الناقدون للأديان نحو الاعتماد على أصول أخرى أكثر حداثة في المجال العلمي وأوسع قبولا لدى رجاله.

ونتيجة لهذه التحولات، فقد كثرت القضايا العلمية التي اعتمد الناقدون للأديان عليها، وتنوعت في مجالاتها، واختلفت في أبوابها، وتشعبت في مساراتها، وليس من غرضنا تتبع كل القضايا العلمية التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، وإنما سنقتصر على الأصول الكلية التي تمثل المنبع الأساسي لديهم،

والقاعدة الصلبة في مواقفهم، **وتتلخص تلك الركائز في ثلاثة أصول أساسية، هي:**

الركيزة الأولى: الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية».

الركيزة الثانية: الاعتماد على فرضية التطور البيولوجي «الدارويني».

الركيزة الثالثة: الاعتماد على مبدأ الحتمية الميكانيكية.

وسنفرد لكل ركيزة من هذه الركائز حديثا خاصا، نبين فيه حقيقتها، ونكشف فيه عن أثرها في ظاهرة نقد الدين، ونسبر فيه صحتها وتماسكها وسلامة حقيقتها من الخلل والبطلان.

وقبل الدخول في بحث تلك الأصول لا بد من التأكيد على أن الاعتماد في دراستها سيكون بشكل كبير على مقالات وآراء العلماء التجريبيين أنفسهم؛ لأن هذه العلوم تتطلب قدرا كبيرًا من التخصص والتعمق، ولا يصح في قوانين العلم والمنطق أن يتحدث فيها أي أحد من غير أن يكون من المختصين فيها أو ممن يملك خبرة كافية في معرفة طبيعتها ومدلولاتها الفلسفية والمعرفية؛ ولأجل هذا فقد حرصت كل الحرص على الإكثار من النقل عن العلماء المختصين في العلوم التجريبية، وعمن كانت له خبرة كافية في تلك العلوم، واعتمدت على تقريراتهم ومواقفهم تحقيقا للشروط العلمية المعتبرة في المنهجيات العلمية المنضبطة.

الركيزة الأولى

الاستغناء بالعلم «النزعة العلموية»

مفهوم الاستغناء بالعلم:

المقصود بالاستغناء بالعلم الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية التي تسيّر حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها.

فالعلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وهو الميزان المتفرد في الحكم على كل الحقائق، وهو المنظار الأوحد الذي يمكنه الكشف عن كل الأسرار في الكون، وهو القاعدة المعتمدة في بناء كل الآراء والمواقف، والشيء الذي لا يمكن كشفه عن طريق العلم فهو لا حقيقة له ولا وجود.

وكل ما خالف العلم، سواء كان من الأمور الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو غيرها، فإنه يجب إنكاره والحكم عليه بالبطلان والفساد؛ لكونه خالف المصدر المعرفي المحقق والمنهج العلمي الواعي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلكم المصدر الذي أنقذ البشرية من الخرافات والأساطير، وطور حياتها من التخلف والعناء الذي كانت تعيش فيه، وسهل الصعاب أمامها، وحلّ مشاكلها، وبوأها منزلة عالية في الكون.

ثم زاد اتساع دائرة تلك الدعوى عن كثير من أتباعها، فنقلوها من الجانب المعرفي إلى الجانب الوجودي، فحكموا على كل أمر لا يدركه العلم بالبطلان

وعدم الوجود، فقالوا: كل ما لا يدركه العلم ولا يمكن أن يدخل تحت التجربة فهو عدم.

وبناء على التوضيح السابق يمكن أن تعرف النزعة العلموية بأنه الاتجاه الفكري الذي يقرر بأن العلم التجريبي يمكنه أن يحقق كل ما يحتاجه الإنسان، وبأنه لا طريق للمعرفة إلا بالعلم التجريبي فقط، وأنه لا وجود لشيء لا يمكن إدراكه عن طريق التجريب.

فالنزعة العلموية ليست قضية معرفية فقط، وإنما هي مع ذلك قضية وجودية، فهي إذن حقيقة مركبة من أمرين:

الأول: دعوى أن العلم يمكن أن يعرف كل ما يهم الإنسان، وحصر طرق المعرفة الإنسانية في طريق واحد فقط.

والثاني: حصر الموجودات في الأمور التي يمكن للعلم التجريبي أن يدرسها ويتحقق منها.

وقد ابتدأ افتتان العقل الغربي بالعلم التجريبي في القرن السابع عشر، مع ظهور النظريات العلمية التي أثبتت خطأ ما كانت عليه الكنيسة من تصورات عن الكون والحياة، وصححت للناس تصوراتهم عن تلك الأمور، وكان التأثير الأكبر في ذلك الزمان لعلم الفلك مع نظريات جاليليو وكبلر، ثم تطور الافتتان بالعلم شيئًا فشيئًا مع تطور الاكتشافات العلمية وتوسعها.

وساعد على قوة افتتان العقول الغربية بالعلم ظهور نظريات علمية متماسكة وقوية، وإخفاق التصورات الكنسية أمامها، فانكشف للناس مقدار الأخطاء العظيمة التي كانوا عليها جرّاء تسليمهم لما كانت تمليه عليهم الكنيسة، واستقر في أذهانهم بأنهم أمام مصدر معرفي جديد سينقذهم من الخرافة التي كانوا يعيشون فيها، ويخلصهم من الضلال الذي كان مخيما على حياتهم.

فأخذ العلم التجريبي يتوسع في انتشاره، وطفقت العقول الغربية تزداد به هيامًا، وباكتشافاته غرامًا، وبنتائجه تعلقًا وإعجابًا، حتى بلغ الغلو بأطياف منهم في العلم ونتائجه في القرن التاسع عشر مبلغًا عظيمًا، ونهاية غارقة في التمسك به والاعتماد عليه، فقد أصبح العلم المادي في القرن التاسع عشر الإله الجديد، وأضحى هذا القرن يلقب بعصر عبادة العلم، وأمسى رجال العلم التجريبي أنبياء

العقول التقدمية ومنقذي الإنسانية من مصائرها المحزنة![1].

وتشكلت في هذه المرحلة النزعة العلموية، وهي الاتجاه الذي يعتقد أصحابه أن العلم قادر على الإحاطة بكل الحقائق، وأنه قادر على تقديم الإجابات لكل لمشاكل الحياة، وأنه يملك الحلول لجميع المعضلات التي تواجه العقل الإنساني[2].

ويسميها الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي بالأصولية العلموية، ويعرفها بأنها النزعة القائلة بأن العلم يمكنه حل المسائل كلها، وأن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود[3].

وفي تصوير الغلو في الاعتماد على العلم يقول هانز: «الإفراط في الثقة بنتائج العلم لا يقتصر على الفيلسوف، وإنما أصبح سمة عامة للعصر الحديث؛ أي: الفترة التي تبدأ من عصر جاليليو إلى وقتنا الحالي، وهي الفترة التي خُلق فيها العلم الحديث، فالاعتقاد بأن لدى العالم الإجابة على كل سؤال ـ أي: بأن كل ما على المرء إذا كان في حاجة إلى معلومات فنية أو كان مريضا أو يعاني مشكلة ما هو أن يسأل العالم ليجد لديه الجواب ـ قد بلغ من الانتشار حدا جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت في الأصل للدين»[4].

ويكشف محمد فريد وجدي عن حالة الافتتان بالعلم التجريبي، ويزيل اللثام عن الأبعاد النفسية والاجتماعية التي كانت وراء ذلك فيقول: «فلما جاء القرن التاسع عشر كانت العلوم الفرعية قد بلغت شأوًا بعيدًا من التقدم، وأثمرت ثمراتها اليانعة في الصناعة والزراعة ووسائل تخفيف الويلات الإنسانية واستخدام القوة الطبيعية، وحدث من المخترعات ما وقر في صدور الخاصة وبعض العامة أن الطريق الذي يسير فيه العلم هو الطريق الصحيح المنتج، وأن الفلسفة التي ستنتج من أصوله هي الفلسفة الحقة، التي لا يجادل فيها إلا جاحد أو مفتون. . .

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٣٧٢، ٥٠٩)، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ١٩، ٥٤).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ فرانكلين باومر (٩ ـ ١٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٢٠٠)، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة (٤٦٩).

(٣) انظر: الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، جارودي (١١، ٢٤).

(٤) نشأة الفلسفة العلمية (٥٤).

وإن كل ما كان للأقدمين من الأقوال في الروح والملأ الأعلى إن هي إلا خيالات لا تعدو ما عليه الطوائف المنحطة في سلم الارتقاء منها، وأخذوا ينظرون حلول ذلك العهد الذهبي الذي تسقط فيه كل الأحلام المنهجية التي فرقت بين أجناس النوع الإنساني ألوفا من السنين، فيصبح الناس إخوانا أمام الطبيعة، يرتعون في خيراتها»[١].

ويتوسع في الكشف عن حالة الغلو في العلم التجريبي فيقول: «في هذا الدور بلغ غرور رجال العلم حدا زعموا معه أن الأحكام التي تصدرها دور التشريح ومعامل الطبيعة ومراصد الكواكب يجب أن تحني لها الرؤوس خاضعة، وأن تعتبر حقائق مطلقة، وسرى الغرور من رجال العلم إلى صغار طلابه، وإلى مقلديهم من المحتكين بهم، فخُيل إليهم باطلاعهم على أثارة مما سطره زعماؤهم أنهم أعرف بالكون وخوافيه، وبالعوامل التي تعمل فيه من الدكاني بمحتويات دكانه، ومن المستبضع بما تحت إرادته»[٢].

وقد عبر إسماعيل مظهر في توصيف الحالة الغالية في تقديس العلم التجريبي أحسن تعبير، حيث يقول: «لم تشرق شمس القرن التاسع عشر حتى برز العلم من ثنايا الفكر الإنساني بمكتشفات راح ذوو العلم يبالغون في قيمتها مبالغة جرتهم إلى القول بأن مغاليق الوجود فتحت أمام العقل من طريق العلم، وأن الإنسان لا محالة دالف بقدمه يوما إلى حدود المعرفة المطلقة التي استغلقت عليه القرون الطوال، وأنه سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود في أقرب حين، وساد إذ ذاك الاعتقاد بأن ليس أمام الإنسان من طريق يوصله إلى ذلك سوى الركون إلى الطريقة العلمية، يستدر وحيها فتنفحه بما يحل معضلات الحياة وأسرارها.

ولقد ظلت هذه الفكرة ذات أثر بيّن في كل ما أخرج الفكر خلال القرن التاسع عشر من منتجات، ولا تزال ذات أثر كبير في عقول بعض الباحثين في هذا العصر، إذ طالما يسمع طلاب الفلسفة ودارسو الدين بأن طريقتهم غير

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٣١).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥). وانظر: السيرة النبوية في ضوء العلم والفلسفة، محمد فريد وجدي (٤١).

علمية، وأن ليس لشيء في العالم من حق في الوصول إلى ذلك المدى القصي من المعرفة سوى العلم»[1].

ولم يقتصر تأثير العلم التجريبي وسطوته على مجال واحد من مجالات الحياة، وإنما شملت سطوته وتأثيره كل المجالات الحياتية، سواء الدينية منها أو الفلسفية أو الاجتماعية أو النفسية، فكل تلك المجالات لم تسلم من تأثير العلم عليها، وتكررت الدعوات تلو الدعوات، وارتفعت الأصوات صارخة، وتتابعت النداءات مدوية بضرورة تغيير كل ما كان الناس عليه، وتحتم نقده وبناءَه من جديد على وفق ما تقتضيه الاكتشافات العلمية التجريبية، ووجوب صياغته وتشكيله على وجه يتوافق مع المعبود الجديد والمنقذ الأعظم.

واشتدت مع حالة الغلو في العلم الصراعات الدامية بين المغرمين به وبين المتمسكين بالمسيحية المنحرفة، وقامت بينهم حروب ضارية ومعارك طاحنة وجولات مشهودة في التاريخ الأوروبي، وقد وُصِفت تلك الصراعات بأنها «المشكلة الروحية الكبرى للعالم الحديث»[2]، ونعتت بأنها «قضية مشحونة بالعواطف والأثقال التاريخية، إلى درجة تجعل الطريق محفوفا بالصراع والاضطراب»[3].

ولم تقتصر ساحات الصراع التي أحدثها الغلو في العلم مع الأديان فقط، وإنما امتدت مساحاتها إلى الفلسفة ذاتها، فظهرت دعوات تدعو إلى وجوب إخضاع الفلسفة لنتائج العلم التجريبي، ولزم إعلانها التبعية المطلقة والكاملة للسيد الأعظم، «فعلى الرغم من أن العلاقة بين الفلسفة والعلم كانت وثيقة على مر العصور، فإنه قد تحدث ما يمكن أن نسميه أزمة متبادلة بينهما إبان القرن الماضي؛ وذلك لأن بعض العلماء قد هزهم نشوة الانتصارات العلمية المتلاحقة، فذهبوا إلى أن التفكير الفلسفي بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة لا جدوى منها»[4].

---

(١) ملقى السبيل (١١٠)، وانظر وصفًا آخر مهمًّا في كتاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، محمد غلاب (١٤٣).

(٢) انظر: الزمان والأزل، ولتر ستيس (٣١).

(٣) صخرتا الزمن، ستيفن جي كولد (٧).

(٤) مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام (٨٧)، وانظر في بيان العلاقة بين العلم والفلسفة: مقدمة =

ويقول بعض الفلاسفة المعاصرين في توصيف العداء بين العلم والفلسفة: «لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهووسون، وأسفرت كل هذه المهاترات عن نزوع رجال العلم إلى التركيز على استيعاب المؤثرات الفلسفية في علمهم، بينما اتجه آخرون بما في ذلك أحدّهم بصيرة إلى ما هو أبعد، فأدانوا الفلسفة؛ لا لأنها بلا نفع فحسب، ولكن لأنها حلم ضار»[1].

ومن أقوى التيارات التي نادت بضرورة إخضاع كل شيء للعلم حتى الفلسفة: الوضعية المنطقية، فإنها أكدت أن الفلسفة وغيرها من مجالات التفكير ينبغي أن تكون خاضعة للعلم تابعة له، تستجيب له في كل شيء، وتتبعه في كل نتائجه، وتسلك منهجه وطريقته في البحث والمعرفة، وتتخلى عن كل ما لا يعرفه العلم؛ وذلك لأن العلم هو المثل الأعلى للفلسفة الذي ينبغي أن لا تحيد عنه.

وحكموا على الفلسفة التي لا تتبع العلم بالموت، وأهالوا عليها التراب، وقضوا عليها بأنها ليست بذات معنى ولا مضمون، وأنها لغو من اللغو، ويعبر رائد الوضعية المنطقية في الفكر العربي عن هذه النتيجة بصورة صارخة فيقول: «أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئًا، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه»[2].

ويشرح منهج الوضعية المنطقية في التعامل مع الفلسفة فيقول: «جاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعي الذي أنتج للإنسان في ثلاثة قرون أضعاف أضعاف ما قد عرفه الإنسان في عشرات القرون الماضية، ولبث هذا العلم الطبيعي أول الأمر مقتصرًا على العلماء، لا يكاد الناس يحسونه في حياتهم الجارية، لكنه في القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء، فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن

= لفلسفة العلم، عزمي إسلام (٩)، والمعرفة عند مفكري المسلمين، محمد غلاب (٥٠)، ومشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٣٨)، وغيرها.

(١) الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ٥٦).

(٢) المنطق الوضعي (١).

تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر؟! وماذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم، كما كانت تخدم الأخلاق في عصر الأخلاق، والدين في عصر الدين؟!»[1].

وما زال تصور الوضعية المنطقية عن الفلسفة باقيًا حتى الآن عند عدد من الغلاة في العلم، يقول ستيفن هوكينج وليونارد مولدينوو في آخر كتابيهما: «الفلسفة قد ماتت ولم تحافظ على صمودها أمام تطورات العلم الحديث، وخصوصًا في مجال الفيزياء، وأضحى العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشافات في رحلة التنقيب عن المعرفة»[2].

تقويض الأصول المكونة للنزعة العلموية:

تعددت دعاوى النزعة العلموية وتشعبت ادعاءاتها الغالية في تقديس العلم التجريبي، وترجع أصول الدعاوى التي ينادون بها **إلى ثلاثة أصول أساسية، هي**:

الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي.

الأصل الثاني: الاستغناء بالمنهج العلمي.

الأصل الثالث: الاقتصار على تفضيل المنهج العلمي.

وتفصيل الحديث حول هذه الأمور وبيان ما فيها من خلل كفيل بالكشف عن حجم الخطأ العميق الذي وقع فيه الغلاة في الاعتماد على العلم وحده.

الأصل الأول: الاستغناء بالتفسير العلمي:

تقوم حقيقة الأصل الأول على الادعاء بأن العلم التجريبي فسر للإنسان حجما كبيرا من الظواهر الطبيعية، وكشف له عن أسرار عظيمة من أسرار الكون، وأزال الغموض عنها، وأن لديه القدرة على كشف ما بقي خافيا من ظواهر الكون وغامضًا من أسراره، فلم يعد الإنسان في العصر الحديث في حاجة إلى مصدر آخر يفسر له الكون، أو يشرح له طريقة سيره ونظامه.

ومن أقدم من دعا إلى الاستغناء بالتفسير العلمي: مؤسس الوضعية المنطقية

---

(١) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب، المقدمة (و).

(٢) التصميم العظيم، إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى (١٣).

الأول أوجست كونت، حيث يقول: «إن الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا لم يكن إلا تصورًا نخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية. . . أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي، وأنه من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مبناه العلم الطبيعي. . . فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سبب يدفعنا إلى الإيمان به»[1].

وكتب السير جيمس فتر في سنة ١٨٨٤م مقالة يكشف فيها عن الاستغناء بتفسير العلم التجريبي فيقول: «إذا كانت الحياة الإنسانية في نشأتها قد استوفى العلم وصفها، فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين؛ إذ ما هي فائدته؟! وما هي الحاجة إليه؟! إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره، وإن تكوّن وجهة النظر التي يفتحها العلم لنا لا تعطينا ما نعبده، فهي كفيلة أن تعطينا كثيرًا مما نستمتع به»[2].

ويؤكد جوليان هكسلي على أن تطور العلم التجريبي لم يترك مكانا للإيمان بالله فيقول: «لقد أوصلنا تقدم العلوم والمنطق وعلم النفس إلى طور أصبح فيه الإلٰه فرضًا عديم الفائدة، وطردته العلوم الطبيعية حتى اختفى كحاكم مدير للكون، وأصبح مجرد أول سبب أو أساسًا عامًّا غامضًا، ولقد أدت زيادة العلم إلى إدراك أن السحر عقيدة باطلة، وأن منع الكوارث لا يتحقق إلا بالعلم وتطبيقاته، وأن الطقوس الدينية التي تصحب تقديم القرابين وصلاة الاستغفار عديمة المعنى، وأن تحليل العقل البشري وما كشفه عن قدراته على رسم الخطط وإشباع الرغبات، وما كشفه عن العقل الباطن والكبت يجعل أن لا داعي للاعتقاد بأن الانحراف وما إلى ذلك يرجع إلى قوة روحية خارجية، وأنه ليس من العلم في شيء التوفيق في الأعمال إلى هداية الله»[3].

ويستمر في تأكيد موقفه فيقول: «إذا كان قوس قزح مظهرًا لانعكاس أشعة الشمس على المطر، فماذا يدعونا إلى القول بأنها آية الله في السماء؟!»[4].

---

(١) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٧٠).

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٢٥).

(٣) الإنسان في العالم الحديث (٢٢٢)، بواسطة: مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب (٥٣).

(٤) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٢٧).

بل بلغ الغلو بهكسلي فألف كتابًا أسماه: «الإنسان يقوم وحده»، سعى فيه إلى إثبات أن العلم كفى الإنسان عن الإيمان بالله وأغناه عنه، ورد عليه العالم الأمريكي المشهور كريسي موريسون بكتابه الشهير: «الإنسان لا يقوم وحده» الذي ترجم إلى العربية باسم: «العلم يدعو إلى الإيمان».

وأعلن تيندال الاستغناء بالعلم عن غيره فقال: «إن العلم يكفي الآن ـ وحده ـ لمعالجة جميع شؤون الإنسان»[1]، وحين سأل نابليون بونابرت في مفتتح القرن التاسع عشر عالم الفلك الشهير لابلاس عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، أجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[2].

ونقل وحيد الدين خان عن صاحب كتاب «الدين من غير وحي» أنه يقول: «لقد أثبت نيوتن أنه لا وجود لإله يحكم النجوم، وأكد لابلاس بفكرته الشهيرة أن النظام الفلكي لا يحتاج إلى أي أسطورة لاهوتية، وقام بهذا الدور العالمان العظيمان داروين وباستور في ميدان البيولوجيا، وقد ذهب كل من علم النفس المتطور والمعلومات التاريخية الثمينة التي حصلناها في هذا القرن بمكان الإلٰه، الذي كان مفروضًا أنه هو مدير شؤون الحياة الإنسانية في التاريخ»[3].

وما زال الإصرار قائمًا على أن العلم هو البديل الوحيد الصحيح والمناسب عن كل الأديان حتى يومنا هذا عند عدد كبير من الملاحدة المعاصرين.

تقويض الأصل الأول للعلموية:

وفي بداية العملية النقدية للنزعة المغالية في العلم لا بد من التأكيد على أنه لا أحد ينكر فضل العلم الحديث على الحياة الإنسانية، ولا أحد يقلل من أهميته

---

(١) الإسلام في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (٦٩).

(٢) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٣) الإسلام يتحدى (٢٧)، وانظر أقوالا أخرى في الغلو في العلم: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٨٣، ٨٤، ١٦٩)، ووهم الشيطان، الإلحاد ومزاعمه العلمية، دفيدبيرلنكس (٢٠، ٣٤، ٨٩)، وثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٨٩).

وأهمية الآثار العظيمة التي غمر بها العيش البشري، فلا شك أن العلوم الحديثة طورت كثيرًا من حياة الإنسان وأحدثت فيها تغيرات عميقة، وساعدت على حلّ كثير من الأزمات التي تكدر عيش الإنسان، وقدمت تطوراته خدمات جليلة أعانت على تحسين حياة الإنسانية وتجميل الحركة اليومية في الأرض، وخلصت كثيرًا من الناس من الشقاء الذي كانوا يعانون منه في معاشهم، وقضت على كثير من الأمراض القاتلة التي كانت تفتك بالحياة وتحصد الأعداد الكبيرة من الأرواح.

كل ذلك وغيره من آثار التطور العلمي الحميدة لا ينكره أحد، وليس هو موضعًا للخلاف والجدل مع الغلاة في تقديس العلم، وإنما معقِد الخلاف معهم ومحل الإنكار عليهم متعلق بالنزعة التقديسية المغالية لطبيعة العلم، التي تدعو إلى الاستغناء به وبتفسيراته عن كل المصادر الأخرى، وتلزِم بضرورة إخضاع كل الظواهر الإنسانية للمنهج العلمي التجريبي.

وهذه الدعوى غير صحيحة، وهي قائمة على أساس خاطئ، وعلى قاعدة ليست مستقيمة، بل هي مجافية للحق ومجانبة للحقيقة، وقد تعرضت لانتقادات عميقة وكبيرة من أطياف كثيرة، وإنكار هذه الدعوى ليس خاصًّا بأهل الأديان، وإنما اشترك في نقدها والاعتراض عليها أصناف متنوعة من العلماء والفلاسفة والمفكرين، وتشكلت في الفكر الغربي في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تيارات عُرفت بموقفها الناقد للنزعة العلموية، وقد أرخ لها عدد من الدارسين للفكر الغربي وتوسعوا في شرح معالمها والتعريف برجالها وروادها[(١)].

وقد شارك في التيارات المعارضة للنزعة العلموية عدد من كبار العلماء التجريبيين وأوسعهم صيتًا وذكرًا، ومن أشهرهم: هنري بوانكاريه (١٩٢١م)، الذي وُصف بأنه «الممثل النموذجي لنقد العلم»[(٢)]، وشاركه بير دوهيم (١٩١٦م)، وهو يتلو بوانكاريه في الأهمية، ونُعت بأنه كان له «إلى جانب هنري

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه (٧/ ١٨٧ ـ ٢٠٠)، ومصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (٢٧٤ ـ ٣٧٩)، والفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر (٣/ ١٢٩)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٤٢ ـ ٤٣)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٢٤٠).

(٢) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروبي (٢٩٣).

بوانكاريه تأثير هائل في نقد العلم»[1].

وصرح عدد من العلماء المعارضين للأديان والناقدين لها بأن العلم ليس المصدر الوحيد للمعرفة، وصرحوا بأن حصر الحقيقة في المنهج العلمي دعوى لا برهان عليها، ولا تقوم على أساس صحيح، «فالمخاوف الغربية حول العلم منذ العشرينات، ومنذ العام ١٩٧٠م على نحو أكثر تخصيصًا قد زادت زيادة ضخمة، ورأت آخر ثلاثين سنة من داخل قلب الغرب سلسلة من الهجمات على العلم عنيفة ومتنوعة على نحو مذهل، وتأتي الهجمات من اليسار واليمين، ومن المفكرين ومن المناوئين للمفكرين، ومن وسائل الإعلام والمحتجين الغاضبين، ومن الأصوليين المسيحيين ومعلمي العصر الحديث، ويظهر أن الغربيين فقدوا إيمانهم بالتدبير الفعلي بالعلم»[2].

ويصف الفيلسوف المعاصر بوشنسكي ظاهرة نقد العلم، ويكشف عن أثرها قائلًا: «يتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم، وقد بينت التحليلات الفصلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها... وبصفة عامة فإن العلم فَقَدَ قسمًا كبيرًا من سلطته في أعين الفلاسفة، نتيجة لكل تلك الانتقادات»[3].

وزاد من قوة أثر ظاهرة نقد العلم التطورات الجديدة التي كشفت عن عجز العلم عن معرفة قضايا كثيرة من أسرار الكون، فهذه التطورات الجديدة أضعفت من جانب العلموية وقوت من جانب الاتجاه الناقد لها، ويشرح المؤرخ الإنجليزي رونالد شيئًا من مظاهر الأزمة التي وقع فيها العلم بسبب التطورات الجديدة فيقول: «لكن الثقة بالعلم بدأت بالتداعي في منعطف القرن؛ إذ أخذ العلم بمواجهة مفارقات عاصفة على حدود الميتافيزيقا»[4]، ويقول: «وقد نجم عن تدمير تلك الصورة ـ صورة الكون عند نيوتن ـ شيء من التواضع، أنعشت الميتافيزيقا، وازداد الاهتمام باللامعقول، ولم يعد العلم بسيطًا، ولربما لم يعد يستند على المادة الميكانيكية، وقد كشف النقاب عن كون غامض، مقدّر لجزء

---

(١) المرجع السابق (٣١٩).
(٢) انتحار الغرب، ريتشادر دكوك (١١٧).
(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا (٤٢).
(٤) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (١٠٩).

منه أن يبقى غامضًا، كما وقذفنا بأحجيات لا يستطيع العلم حلّ ألغازها داخل أعمق أعماق الحقيقة، وهكذا أصبح العلماء أكثر تواضعًا»[1].

وهناك أدلة وبراهين متعددة تدل على هشاشة النزعة العلموية، وتكشف عن غلوها وتجاوزها للحدود المقبولة، ووقوعها في الشطط والعنت، وإثبات ذلك سيكون من **خلال الأمور التالية**:

١ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن دعوى النزعة العلموية بأن العلم كافٍ للإنسان في تفسير كل الحقائق وتقديم الحل لكل المشاكل الحياتية دعوى تحتاج إلى إثبات وإقامة الدليل على صدقها، وفي إقامة الغلاة الدليل على ذلك إما أن يعتمدوا على العلم نفسه، وهذا الاعتماد يوقع في خطئ منهجي كبير، وهو الاستدلال على صحة الشيء بنفسه، وهو خلل استدلالي غير مقبول في قوانين العقل والمنطق؛ فإن الدعوى لا تكون دليلا على صحة نفسها.

وإما أن يستدلوا على صحة دعواهم بغير العلم، فإن فعلوا ذلك فقد ناقضوا أصلهم؛ لكون أصل رؤيتهم يقوم على أنه لا طريق لمعرفة الحقيقة إلا العلم نفسه.

ثم إن حقيقة دعواهم ـ وهي كون العلم كافيًا في معرفة كل شيء ـ قضية كلية موجبة، ومثل هذا النوع من القضايا لا يمكن التحقق من صدقها بالتجريب والاختبار؛ لأن القضايا العامة المطلقة ليست قضايا تجريبية، فكيف يحكمون بصحتها إذن وقد أبطلوا كل المناهج إلا المنهج التجريبي؟!![2].

٢ ـ بطلان القاعدة المؤسسة:

وذلك أن أصل فكرة العلموية قائمة على **قاعدتين باطلتين**:

أما القاعدة الأولى؛ فهي أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في المدركات الحسية فحسب، وهذا الأساس غير صحيح، وقد سبق في أثناء

---

(١) المرجع السابق (٥١٤).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٧٠، ٧٥)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٧، ٧٠)، ومن خلق الله؟ إدكار اندروز (١٤٤).

البحث إثبات بطلانه وخطئه من وجوه كثيرة، ورصْد آثاره السيئة على المعرفة الإنسانية، وأقيمت الأدلة على استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد، وضرورة قيامها على المبادئ العقلية الأولية التي لا تستند في صحتها إلى مصدر الحس.

وأما القاعدة الثانية؛ فهي أن الوجود منحصر في الوجود المادي فقط، وقد تقدم في الفصل السابق بيان ما في هذه الدعوى من خلل، والكشف عن مواضع الانحراف العقلي والعلمي فيها، وإثبات أن الوجود ليس منحصرًا في الموجودات المادية فقط.

٣ ـ استقرار الاعتقاد بالقصور العلمي:

فالنزعة العلموية قائمة على أن العلم يستطيع أن يكفي الإنسانية في كل ما تحتاجه من المعارف وغيرها، ولكن هذه النزعة أضحت تواجه حقيقة معرفية ظاهرة، وهي استقرار الاعتقاد بأن العلم الإنساني قاصر عن إدراك الوجود، وإدراك قصور العلم التجريبي والإيمان العميق بعجزه عن كفاية الاحتياجات الإنسانية واستيعاب كل الحقائق الوجودية، واستشعار عجزه عن الإجابة على كل الأسئلة بات أمرًا شائعًا ومنتشرًا في الأوساط العلمية.

فأوصاف العجز والقصور والنقص الثابتة للعلم التجريبي تشمل الأمور التي أدرك الناس بأنه لم يصل إليها في تطوره بعد، وتشمل أيضًا الأمور التي أدرك الناس أن العلم لا يمكنه الوصول إليها لخروجها عن مجال عمله وبحثه، مثل قضايا الأخلاق والغايات والفن والتحليل وغيرها.

فبعد أن ظن كثير من الناس في القرن التاسع عشر أن العلم بلغ إلى كل الحقائق الوجودية، وأضحى المصدر الوحيد الذي سيكفيهم عن كل المصادر الأخرى، تغير الحال مع بداية القرن العشرين، وأخذت الثقة في العلم بالتداعي، وطفق العلم التجريبي يواجه صعوبات كثيرة لا يجد لها جوابا[١].

وبات العلم التجريبي أكثر تواضعًا من ذي قبل، وأكثر إدراكًا لحقيقة أمره وحجم قدرته، وفي تأكيد ذلك يقول الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد (٥٠٩).

في سياق حديثه عن الصراع بين العلم والدين: «العلماء يعترفون في تواضع بوجود مناطق يجد العلم نفسه عاجزا عن الوصول إليها»[١].

وقد ظهر التنبيه على قصور العلم التجريبي منذ القرن الثامن عشر، حيث يقول نيوتن ـ وهو أشهر عالم ظهر في ذلك القرن ـ: «أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم، ولكنني أبدو لنفسي طفلًا يلهو على شاطئ البحر، ألهي نفسي في البحث بين الحين والآخر عن حصاة ملساء، أو صدفة أكثر جمالًا، بينما محيط الحقيقة العظيم يمتد أمامي مجهولًا»[٢].

وفي نهاية القرن التاسع عشر كتب ديبوا ريموند مقالًا ذكر فيه أن هناك سبعة ألغاز في الكون، أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبدًا عن طريق العلم، وهي ماهية المادة والقوة، وأصل الحركة، وأصل الإحساس البسيط، وحرية الإرادة[٣].

وفي إثبات عجز الجهد الإنساني عن أن يحيط بكل الحقائق الكونية يقول أينشتاين: «العقل البشري مهما بلغ من عظمة التدريب وسمو التفكير عاجز عن الإحاطة بالكون، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة، ارتفعت كتبها حتى السقف، فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي كتبت بها»[٤].

ويعبر السير جيمس جينز في آخر حياته عن عجز العلم الإنساني بمقولة ظريفة بليغة فيقول: «إن العلم يصطاد في بحر الواقع بنوع معين من الشباك، يسمى بالمنهج العلمي، وقد يكون في البحر الذي لا يمكننا أن نسبر غوره الكثير مما تعجز شباك العلم عن اقتناصه»[٥].

وأما سوليفان فإنه ألف كتابًا خاصًّا في هذه القضية أسماه: «حدود العلم»، وقد محض كامل كتابه للتأكيد على قصور العلم الإنساني، واستحالة إحاطته بكل

---

(١) الدين والعلم (١٧١).

(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، فيرنزهايزنبرج (٨١).

(٣) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو (١٨٩).

(٤) أينشتاين، عبد الرحمن مرحبا (١٤٥)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاس (٩٦).

(٥) بساطة العلم، بيك ستانلي (٢٢٩).

الحقائق الوجودية، وإثبات أن له حدودًا لا بد أن يقف عندها، وأثبت أن التحولات العلمية في القرن العشرين تؤيد تلك النتيجة، ويقول: «لقد أصبح العلم شديد الحساسية، ومتواضعًا نسبيًّا، ولم نعد نلقن الآن أن الأسلوب العلمي هو الأسلوب الوحيد الناجع لاكتساب المعرفة الحقيقية»[1]، ويستمر في تأكيد ذلك قائلًا: «إن عددًا من رجال العلم البارزين يصرون بمنتهى الحماس على حقيقة مؤداها أن العلم لا يقدم لنا سوى معرفة جزئية عن الحقيقة، وأن علينا لذلك أن لا نعتبر أو لا يطلب إلينا أن نعتبر كل شيء يستطيع العلم تجاهله مجرد وهم من الأوهام»[2].

وذكر ستيفن هوكينج ـ عالم الفيزياء المعاصر ـ أن العلماء انشغلوا جدًّا «بإنشاء نظريات جديدة تصف ما هو الكون، ولم يسألوا عن سؤال: لماذا»[3]، ويقول: «وعلى كلٍ فلو اكتشفنا فعلا نظرية كاملة، فإنه ينبغي بمرور الوقت أن تكون قابلة لأن يفهمها كل فرد بالمعنى الواسع، وليس فقط مجرد علماء معدودين، وعندها فإننا كلنا ـ فلاسفة وعلماء وأناسا عاديين ـ سنتمكن من المساهمة في مناقشة السؤال عن السبب في وجودنا نحن والكون، ولو وجدنا الإجابة عن ذلك فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري؛ لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق»[4].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر وليم جيمس النقص العلمي لدى الإنسان فيقول: «إن الشيء الذي نعرفه بالعقل هو أن العلم الراهن لا يملك أن يفسر لنا كل الخواص التي يتفق أن نتحدث عنها»[5].

لا جرم أن الإقرار بقصور العلم التجريبي لم يعد خاصًّا بمجال واحد من المجالات المعرفية، وإنما هو شامل لكل الاختصاصات العلمية، يقول الفيلسوف أوجست سبانييه: «إن العلماء أول المعترفين في كل فرع من فروع العلم بأنهم لم يدركوا منه إلا جزءًا محدودا، وإن أكثرهم تواضعا هم أكثرهم علمًا، على أن

---

(١) حدود العلم (٣٢).
(٢) المرجع السابق (٣٢).
(٣) تاريخ موجز للزمان (١٥٠).
(٤) المرجع السابق (١٥٠).
(٥) مدخل إلى الفلسفة (١٢٢).

كلهم يعترفون بأن ما حصلوه للآن من الاكتشافات، وما درسوه من هذا الجزء من الطبيعة ليس إلا عدما بالنسبة لما يجهلونه، فهم مستعدون لتنقيح القوانين التي قرروها، وتوسيع الفروض التي فرضوها»[1].

وفي التصريح بنقص العلم الإنساني الهائل في كل المجالات يقول الأستاذ شارل ريشيه: «يجب على الإنسان مع احترامه العظيم للعلم العصري أن يعتقد بقوة أن هذا العلم العصري مهما بلغ من الصحة فهو لا يزال ناقصا نقصًا هائلًا»[2].

ويعبر جي بي إس هالدين عن عجز العلم الإنساني في الإحاطة بأسرار الكون فيقول: «إن الكون ليس فقط أكثر غموضًا وغرابة مما نتصور، بل إنه أغرب مما يمكننا حتى أن نتخيله»[3].

ويقول دي بروليه في التنبيه على قصور العلم الإنساني في مجال الفيزياء: «لقد ذُكر الكثير ولا يزال يُذكر حول إمكان وجود ظواهر لا تزال مجهولة لنا، إلا القليل يقع أغلبها على الحد الفاصل بين الفيزياء وعلم الحياة... وأخيرًا قد يكون هناك أنواع برمتها من الظواهر الفيزيائية التي تفلت تمامًا من رقابتنا، ربما لنقص وسائلنا في كشفها، وربما كانت هناك فروع من الفيزياء ليس لدينا عنها أي تصور، لا تزال في حاجة إلى الإيضاح، وسوف يفهم القارئ دون صعوبة أني لا أستطيع أن أحددها، وأن نتائجها إذا قُدر لنا أن نعرفها مقدمًا تدهشنا دون شك، كما كان يمكن أن تدهش الفيزياء النووية فيزيائيي قرن مضى، إننا لا نستطيع حيال كل هذا إلا إلقاء تخمينات لا تقوم على أساس، وكلنا نستطيع دون مخاطرة بالخطأ أنه في الفيزياء ـ كما هو الحال في العلوم الأخرى ـ لا يزال ما نعرفه ضئيلًا بجانب الذي ما زلنا نجهله»[4].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول عالم الفيزياء المعاصر سمولن بعد حديثه المطول عن مستقبل طبيعة الكون: «لكننا نبقى عاجزين عن الإجابة عن سؤال

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (١/ ٥١٣).
(٢) على أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (١/ ١٣٠)، وانظر فيه مقالات متعددة في المعنى نفسه (١/ ١٣١ ـ ١٤٠).
(٣) من خلق الله؟ إدكار أندروز (٤٢).
(٤) الفيزياء والميكروفيزياء (٢٦٣).

بسيط تم طرحه منذ أمد بعيد، في ثلاثينيات القرن العشرين: لماذا يكون للبروتون والنيوترون نفس الكتلة تقريبًا؟! ولماذا كتلة النيوترون هي الأثقل قليلًا؟!»[1].

وأما في علم الأحياء، فقد تكاثرت مقالات العلماء التي يصرحون فيها بأن هذا المجال من العلم مليء بالأسرار التي لا يمكن للعلم التجريبي أن يصل إليها، وفي بيان شيء من ذلك تقول عالمة الأحياء المعاصرة كاترين شينش: «ما زال عالَم الأحياء يزخر بالأسرار التي لا نفهمها... إننا لم ندرك بعد الغاية في رحلتنا نحو الحقيقة، أو نشرف على المنتهى، بل إننا ما زلنا في بداية الطريق»[2].

ويقول ستيوارت كاوفمان ـ أستاذ الكيمياء الحيوية المعاصر ـ: «قد يتبادر إلى أذهاننا أن باستطاعتنا الإجابة على سؤال: ما هي الحياة؟ في هذا العصر الحافل بانتصارات علم الأحياء الجزيئي، وأول مسودة للجينوم، ومع هذا فلا نستطيع إلى ذلك سبيلا، نعرف نتفًا عن الآلية الجزيئية، وقطعًا من نظام الذرات الاستقلابية، والنظم الشبكية الوراثية ووسائل تخليق الأغشية الحيوية، ويتفلت من بين أيدينا الشيء الذي يجعل الخلية الحرة حية، ويبقى جوهر الأمر سرًّا»[3].

ومن الأمور التي يعجز العلم التجريبي عن الوصول إليها: القضايا المتعلقة بالأخلاق والمبادئ والقيم والغاية والتعليل، وقد نبه عدد كبير من العلماء ـ وبعضهم من المعجبين بالعلم جدًّا ـ إلى هذه القضية مرات تعقبها مرات، وفي بيان شيء من تلك الأسئلة التي يعجز عنها العلم يقول الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل: «معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه... ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك فما العقل؟ وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعيا نحو غاية معينة؟ أحقًّا هناك

(١) الخمسون السنة القادمة، تحرير: جون بروكمان (٣٨).
(٢) رجال ومجاهر في عالم الأحياء (١٤٣)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاسي (٣٥).
(٣) الخمسون السنة القادمة، تحرير: جون بروكمان (١٩٩).

في الطبيعة قوانين أم أننا نؤمن بوجود القوانين الطبيعية إرضاءً لرغباتنا الفطرية في النظام؟... هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ ألا بد للخير أن يكون خالدا لكي يكون جديرًا عندنا بالتقدير أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائرًا إلى فناء محتوم؟... تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها في المعامل»[1].

ويقول عالم الفيزياء النمساوي إيرون شرود نغر (١٩٨٧م) ـ وهو من الحائزين على جائزة نوبل ـ: «إن الصورة التي يرسمها العلم للعالم الحقيقي حولي صورة ناقصة جدًّا، صحيح أنه يقدم حشدًا ضخمًا من المعلومات الواقعية، ولكنه يسكت سكوتًا فاضحًا عن كل ما هو قريب فعلًا إلى قلوبنا، بل ما يهمنا حقًّا، إنه لا يستطيع أن يقول لنا كلمة واحدة عن الحمرة والزرقة، عن المرارة والحلاوة، عن الألم الجسدي واللذة الجسدية، ولا هو يعرف شيئًا عن الجمال والقبح، عن الخير والشر، أو عن الله والأزلية، صحيح أن العلم يدعي أحيانًا أنه يجيب عن أسئلة في هذه المجالات، إلا أن الأجوبة هي في الأغلب على قدر من السخف، لا نميل معه إلى أخذها مأخذ الجد»[2].

وفي دفاع ألبير باييه عن العلم ذكر أن العلم يستطيع «أن يدلنا على الأفكار الأخلاقية عند الفئات الإنسانية، ويستطيع أن يدلنا على كيفية تطورها، ولكنه لا يستطيع أن يرشدنا إلى قيمتها، ولا إلى ما كان ينبغي أن تكون، فلنوطن أنفسنا على هذا، فلا نطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا!»[3].

ويتساءل بعد دراسة مطولة عن علاقة العلم بالأخلاق: «أيلزمنا إذن أن نسلم بأن العلم ـ ومهمته المعرفة المحضة ـ عاجز بماهيته عن أية هداية للإنسان؟! أوَليس لنا بد من أن نعترف بأن العلم يضيء العالم ولكنه يترك في القلوب ظلامًا؟!»[4].

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (١/ ٤).
(٢) العلم منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٣٤).
(٣) دفاع عن العلم (٥٣).
(٤) المرجع السابق (٥٧).

ويقول أستاذ الطبيعة الحيوية المعاصر بول كلارنس إبرسولد: «تستطيع العلوم أن تمضي مظفرة في طريقها ملايين السنين، مع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرة والكون والعقل كما هي، يصل الإنسان إلى حل لها أو الإحاطة بأسرارها، وقد أدرك رجال العلم أن وسائلهم وإن كانت تستطيع أن تبين لنا بشيء من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء، فإنها لا تزال عاجزة كل العجز عن أن تبين لنا لماذا تحدث الأشياء؟!

إن العلم والعقل الإنساني وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت هذه الذرات والنجوم والكواكب والحياة، والإنسان بما أوتي من قدرة رائعة، وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ومولد المجرات والنجوم والذرات وغيرها من العوالم الأخرى، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي»[1].

ويرصد أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميشجان إبرفتج وليام توبلونس عددًا من الأسئلة التي يعجز العلم عن تقديم الإجابة عنها فيقول: «يميل بعض المشتغلين بالعلوم ـ في ظل ثقتهم الكبيرة بإمكانياتهم ـ إلى الاعتقاد بأن العلوم قادرة على حل جميع المشكلات... ولكن العلماء ليسوا جميعًا ممن يعتقدون في قدرة العلوم على كل شيء حتى تستطيع أن تجد تفسيرًا لكل شيء، فالعلوم لا تستطيع أن تحلل الحق والجمال والسعادة، كما أنها عاجزة عن أن تجد تفسيرًا لظاهرة الحياة أو وسيلة لإدراك غايتها، بل إن العلوم أشد عجزًا عن أن تثبت عدم وجود إلٰه... إن العلوم لا تستطيع أن تفسر لنا كيف نشأت تلك الدقائق الصغيرة المتناهية في صغرها التي لا يحصيها عدد، وهي التي تتكون منها المواد»[2].

وبعد دراسة مطولة عن نشأة الكون والحياة قال الدكتور هاني رزق: «إن العلم لا يستطيع بمفرده أن يجيب على عدد كبير من التساؤلات التي يطرحها الإنسان على نفسه، وسنقتصر على عدد محدود جدًّا من هذه التساؤلات المهمة

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفرمونسيما (٤٢)، وانظر المرجع نفسه (٥٧ ـ ٥٨، ٩٩).
(٢) المرجع السابق (٨٥).

التي تمخض عنها العلم نفسه ـ دون أن نثير مسألة سبب وجود الإنسان، والغاية من وجود الكون، وحتمية الموت ـ»[1].

وذكر خمسة أسئلة جوهرية لم يستطع العلم أن يجيب عليها وحدها، ومنها: سيرورة التطور الموجه من الانفجار العظيم حتى ظهور الإنسان على وجه الأرض، ومنها: تفسير حدوث الانفجار الأعظم ونشوء الكون، ومنها: تفسير حدوث الانفجار الأعظم في نقطة تفوق درجة حرارتها درجة بلانك التي تشكل الجدار الثاني الذي لا يمكن تجاوزه فيزيائيًّا، ومنها: تفسير توحد القوى الطبيعية الأربع في قوة واحدة منفردة، ومنها: تفسير التلازم المذهل للثوابت الطبيعية بعضها مع بعض، فكل هذه القضايا لا يستطيع العلم وحده أن يقدم عنها جوابًا[2].

وقد أدرك عملاق فيزياء الكم إرونشرودنجر قصور العلم عن الجواب على كثير من الأسئلة المتعلقة بالقيم والفن وغيرهما فقال: «الصورة التي يقدمها العلم عن الواقع من حولي صورة ناقصة جدا... إنه ـ أي: العلم الطبيعي ـ لا يتكلم ببنت شفة عن الأحمر والأزرق، والمر والحلو، والألم واللذة، إنه لا يعرف شيئًا عن الجميل والقبيح، والحسن والسيئ، والله والخلود، يتظاهر العلم أحيانًا بأنه يجيب على أسئلة في هذه المجالات، ولكن غالبًا ما تكون إجاباته سخيفة للغاية، إلى درجة أننا لا نميل إلى أخذها على محمل الجد»[3].

وأما سير بيتر ميداوار ـ الحائز على جائزة نوبل ـ فإنه جعل الادعاء بأن العلم يمكنه الجواب على كل الأسئلة من الأسباب الجالبة للعار، ثم ذكر «أن وجود حدود للعلم شيء واضح من عجزه عن الإجابة عن أسئلة من مستوى ما يسأله طلاب المراحل الابتدائية مما يتعلق بأول وآخر الأشياء، الأسئلة من نوع: كيف بدأ كل شيء؟ لماذا نحن كلنا هنا؟ ما الغاية من الحياة؟»[4].

ونتيجة لقوة الرأي المؤكد لنقص العلم التجريبي وانتشار تأثيره دعا فوارسنيه

---

(١) الإيمان والتقدم العلمي، هاني رزق، وخالص جلبي (٩١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩١ ـ ٩٣).

(٣) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (٢٢٢).

(٤) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٩)، وانظر مناقشة مطولة لهذه القضية في كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٧١، ٨٩).

إلى ضرورة تدريس الجهل الإنساني، حيث يقول: «إن تبصر الإنسان بحدود العلم البشري، وكذلك تبصره بلا محدودية الجهل البشري الذي يحيط به من كل جانب لهو من أهم واجبات العلماء لنشر الوعي العلمي؛ لما لذلك من أثر مهم في تقدم العلم البشري»[1].

وأما الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون لينكس، فقد ذكر أنه لو كانت دعوى النزعة العلموية صحيحة فإن ذلك يعني فورًا: «إلغاء كثير من مناهج المدارس والجامعات؛ لأن تقييم الفلسفة والأدب والفن والموسيقى يقع خارج حدود العلم تمامًا، كيف يمكن للعلم أن يخبرنا بأن قصيدة ما عبقرية أو مجرد قصيدة سيئة؟ من المؤكد أن هذا لن يتم بقياس طول الكلمات وتواترها في القصائد، وهل يستطيع العلم أن يخبرنا بأن لوحة ما هي قطعة مميزة فنيا أم مجرد خربشات لونية متداخلة؟ من المؤكد: لن يستطيع بعمل تحليل كيميائي للألوان والقماش الذي رسم عليه، وكذلك تعليم الأخلاق يقع خارج حدود العلم أيضًا، فالعلم يقول لك: إن أضفت مادة الستركنين إلى شراب أحدهم فستقتله، ولكن العلم لا يخبرك إن كان يصح أخلاقيًّا أن تدس الستركنين في شاي جدتك كي تستولي على ممتلكاتها؟»[2].

وفي نهاية هذه النقول لا بد من التأكيد على أننا لسنا ضد تقدم العلم وبلوغه أعلى ما يمكن للبشر الوصول إليه، ولسنا ممن يدعو إلى ترك تطوير العلم والفرح بتعثره، بل نحن من أكبر دعاة التطور في العلم والتقدم في مكتشفاته، والهدف الأساسي من ذكر تلك النقول وتأكيد نقد العلم يتمحور حول الرد على الغلاة في العلم، الذين ادعوا أنهم وصلوا إلى كل شيء أو سيصلون إليه في المستقل، وأن العلم هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقائق وبناء الحياة.

---

(١) معايير الفكر العلمي (١٠)، بواسطة: قصور العلم البشري، قيس القرطاس (١٤٤)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد قصور العلم الإنساني: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٨٢، ٨٣، ٨٧، ١٠٧)، الله والعلم، جان غينون وآخرون (٢٦)، وفلسفة العلم، - مقدمة معاصرة - أليكس روزنبرج (١٧)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٤٩٣)، ومن خلق الله؟ إدكار اندروز (٣٤، ٤٢).

(٢) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٦٧)، وانظر كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله، للمؤلف ذاته (٧٠).

موقف الغلاة في العلم من ثبوت القصور العلمي:

حاول كثير من الغلاة في العلم تقديم جواب عن هذه الحقيقة التي نزلت بساحتهم، وأعطبت أصل دعواهم في الاستغناء بالعلم، فذكروا أن ما قصُر العلم عن البلوغ إليه في عصرنا سيصل إليه في المستقبل، فكم من قضية حكم الناس عليها بأنها ليست مما يدركه العلم، ثم توصل العلم إلى معرفتها في أزمنة لاحقة، فالأسئلة العالقة في عصرنا سيأتي اليوم الذي يقف العلم فيه على جوابها.

وقد ذكر بيرسن بأن من الخطأ الاعتقاد بأن العلم الحالي سيظل إلى الأبد جاهلًا، فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستبقى مستعصية على العلم إلى الأبد؛ وذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها[١].

ولكن هذا الجواب غير صحيح، ولا يستند إلى برهان مقنع، وهو بصورته هذه لا يدفع الإشكال عن القائلين بأن العلم وحده يكفي في تأسيس البناء المعرفي والمجتمعي عند الإنسان، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

- **الأمر الأول**: أنا لا نقول بأن كل ما لم يدركه العلم في وقتنا فلن يصل إليه أبدًا، فهذا ليس هو محل البحث، وإنما محله وموضعه أن ثمة حقائق لا تدخل ضمن نظام البحث التجريبي من حيث طبيعتها وماهيتها؛ لكونها ليست ذات طبيعة تجريبية، وهي في الوقت نفسه قضايا جوهرية في حياة الإنسان وفكره، فعدم إدراك العلم لها ليس راجعًا إلى نقص أدواته البحثية فحسب، وإنما هو راجع إلى طبيعة القضية ذاتها وطبيعة البحث التجريبي، فمهما تطور البحث التجريبي وتقدمت أدواته البحثية فستظل تلك القضايا خارجة عن نطاقه ومباينة لدائرته.

فلو افترضنا أن العلم استطاع الوصول إلى كل الحقائق التجريبية، فإن هناك حزمة من الأسئلة تبقى عالقة لا يمكن الجواب عليها في معامل التجريب، وإنما مرجعها إلى مصدر آخر غير البحث في المعمل، كمثل سؤال الخير والشر، وسؤال الحكمة والتعليل، وسؤال المبادئ والأخلاق، وغيرها من الأسئلة التي أشير إليها في الحديث السابق.

---

(١) انظر: آفاق الفلسفة، فؤاد زكريا (٢١٠)، ووهم الإله، ريتشارد دوكنز (١٦).

ثم إن الأسئلة المتعلقة بالقضايا التجريبية المعقدة التي عجز العلم عن حلها يصعب تصور وصول العلم إلى حلها في المستقبل القريب؛ لكونها في غاية التعقيد والصعوبة، والتحصل على الجواب عليها يتطلب تغييرات جذرية في قوانين العلم وطرق التفكير فيه، وحدوث مثل ذلك يتطلب أزمانا طويلة.

فمحاولة الخروج من مأزق قصور العلم عن حلّ هذه الأسئلة بكونه سيحلها في المستقبل مبني على تمويه وانحراف عن محل البحث وموضعه، وقد أشار الدكتور ليكونت دي ينوي إلى هذه الإشكالية فقال: «لسنا من أولئك الماديين الذين يتمسكون بآرائهم واعتقاداتهم رغم كونها سلبية بدون أي برهان، فيعتقدون أن بداية الحياة والتطور والعقل البشري وولادة الأفكار الخلقية سوف تصبح تحت سيطرة العلم في وقت ما، وينسون أن ذلك يتطلب تغييرًا في علومنا الحديثة، وبالتالي فإنه اعتقاد يرتكز على تعليلات عاطفية»[(١)].

• **الأمر الثاني**: أن ذلك الجواب متضمن للإقرار بأن العلم في وقته الراهن لم يستوف كل ما يتطلبه الإنسان في حياته، وبأنه لم يبلغ إلى حلّ كل الأسئلة الجوهرية العالقة، وهذا الإقرار مناقض لدعوى الاستغناء بالعلم وأنه كفى الإنسان كل ما يحتاجه في حياته.

إن التحول من مرحلة دعوى بلوغ الاكتفاء إلى مرحلة الوعد بالاكتفاء في المستقبل يعد تراجعًا عن القول وتسليمًا بحقيقة النقص الواقع، ومن المعلوم ببداهة العقول السليمة أن الوعد بالوصول إلى الشيء لا يعني الوصول إليه في حقيقة الأمر، ولا يستلزم الاستغناء به قبل وجوده في حالة الاحتياج إلى غيره.

• **الأمر الثالث**: أن الغلاة في العلم يتحدثون عن نتائج العلم في المستقبل وكأنها ستدل على مواقفهم بالضرورة، فتراهم باقين عليها، وإذا وُوجِهوا بالإشكالات والاعتراضات التي تدل على مأزقهم بادروا بالجواب بأن لا خوف علينا؛ لأن العلم سيكشف ذلك مستقبلًا، وهذا الجواب مبني على مقدمة غير مبرهن عليها، وهي أن مستقبل العلم سيدل على ما هم عليه الآن بالضرورة.

وهذا فضلًا عن أنه تحكم لا مسوغ له، فهو معارض لطبيعة العلم نفسه،

---

(١) مصير الإنسانية (١١٠)، بواسطة: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، يحيى هاشم فرغل (١٤٤).

فإن التكهن بالنتائج التي سيصل إليها العلم في المستقبل ليس له قاعدة مطردة، ولا طريق واضح المعالم، وقد ذكر عدد من الدارسين بأن لا أحد يستطيع أن يتنبأ بصورة قاطعة وواضحة عما يمكن أن يتمخض عنه العلم في المستقبل، وفي تأكيد هذا المعنى يقول جيمس كونانت: «أما عما يتنبأ به العلم أن يقع، فأمر ككل أمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»(١).

وقد ذكر الأستاذ في معهد الدراسات المتقدمة في برنستن فريمان دايسن أن العلم يتصف بـ«الطابع اللاتنبئي»(٢)، وذكر رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي غوري إيفانوفيتش مارتشوك أن أكاديميتهم «قامت قبل ٢٥ سنة بدراسة تستشرف مستقبل نحو من ٢٠ تخصُّصًا علميًّا، وقد شارك كثير من الزملاء في التفكير في هذا الأمر، ولما نظرنا في النتائج وجدنا أن ربع تنبؤاتنا قد تحقق، في حين اختفت الأرباع الثلاثة الأخرى، وحلّ محلها وقائع لم يمكن التنبؤ بها»(٣).

والغريب حقًّا أن بعض الغلاة في العلم لم يقتصر فقط على التكهن بمستقبل العلم بلا بيِّنة، بل زاد على ذلك أن طفق يشكك في النظريات العلمية المخالفة لمنهجه الفكري، ويقلل من أهميتها؛ بحجة أن المستقبل سيثبت خطأها، كمثل تشكيك برتراند رسل في نظرية اللاتحديد الذرية، فقد قلل من قيمتها، ثم أشار إلى أن المستقبل سيدل على كونها نظرية غير صحيحة!(٤).

• **الأمر الرابع**: أنا إذا أردنا أن نسلك الطريقة نفسها التي يسلكها الغلاة في العلم وقمنا بالتنبؤ عن مستقبل العلم، فإنه يمكننا أن نقول: إن العلم في وقته الحاضر وفي المستقبل سيكون أكثر دلالة على قصوره وأكثر تدعيما للمواقف التي تؤمن بالأديان وبوجود الخالق؛ لأن هناك كثيرًا من المعطيات العلمية التي ظهرت في القرن العشرين تدل على هذا المسار وتؤكده.

---

(١) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).
(٢) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٣٢).
(٣) المرجع السابق (٥٣).
(٤) انظر: نظرة علمية (٩٨).

وقد أكثر الدارسون من التنبيه على تحول مسار العلم من الاتجاه نحو المادية إلى الاتجاه نحو الطرف المقابل لها وهو نصرة القضايا الغيبية، وفي بيان هذا يقول سينوت: «بعد الثورة التي أحدثتها النسبية وميكانيكا الكم والفيزياء النووية، اضطر العلم إلى تعديل بعض نتائجه السابقة، فالحقيقة الواضحة هي أن الكون نظام أكثر تعقيدا عما كان يبدو عليه في زمن نيوتن. . . فالعلم يتقبل الآن دون دهشة أفكارًا كانت تبدو منذ زمن غير طويل أفكارًا مستحيلة، وقد انعكس هذا التغيير على وضع متفتح الذهن اتجاه الفلسفات المادية، وعلى مدى ثلاثة قرون كان العلم المتقدم يبدو وكأنه يقوض أساس الإيمان، واضطر الدين إلى تعديل موضعه بطرق شتى حتى لا يفقد أفضل أنصاره من المفكرين، وعلى أية حال، بدأت حركة المد تنعكس، حيث تنتقل المثالية العدوانية من حالة الدفاع إلى حالة الهجوم»[(١)].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول فيليب فرانك: «الصورة الميكانيكية للكون، والتي سادت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر قد كانت داعمًا ضخمًا ساعد على المسيرة نحو فلسفة المادية، وهذا الاتجاه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يبدو لدى الكثيرين من المشاهدين وكأنه اتجاه لا يمكن مقاومته، ومع ذلك فقد تدعم في القرن العشرين انطباع بأن هذا الاتجاه الجبار قد أوقفته فيزياء القرن العشرين، وخاصة نظرية النسبية ونظرية الكم، كان الواضح لدى كثير من المؤلفين أن الاتجاه نحو المادية قد توقف، وأنه قد حدث تحول حاد نحو المثالية»[(٢)].

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر جود ـ أستاذ الفلسفة في جامعة لندن ـ انقلاب العلم الحديث على التصور المادي للكون وانتقاله إلى تصورات غير مادية قال: «وما دامت تصوراتنا الخيالية للحقيقة لم تعد مقصورة على الأشياء المادية المحسوسة أو ما يماثلها، فإن أمامنا مجالًا رحبًا للنظريات الشاملة الواسعة، فالقيم المعنوية يمكن أن تكون أمورا حقيقية، وكذلك هي الحال في الموضوعات التي تتركز فيها حالات الوعي الديني أو الخلقي وتتناولها بالاهتمام؛ ولهذا لم

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠).

(٢) المرجع السابق (٢٢٠).

تبق هناك حاجة في نفوس أولئك الذين يسلمون بنتائج العلوم الفيزيائية أن يشجبوا ما تعمر به نفوسهم من النزعات الدينية والجمالية باعتبارها من الأوهام الذاتية المضللة كما كانوا يفعلون من قبل، ويمكن القول بأن شقة الخلاف بين العلم والدين أخذت تضيق، وتكاد تكون في سبيلها إلى الزوال»[١].

ويقول وليم لين كريج ـ وهو من المختصين في علم الفلسفة ـ: «أعتقد أنه مما لا جدال فيه أنه عبر التاريخ لم يكن هناك عصر كانت فيه أدلة العلم أكثر تأكيدا على الإيمان بالله أكثر من هذا العصر»[٢].

وذكر أنتوني فلو ـ في كتابه الذي أعلن فيه الرجوع عن الإلحاد ـ أن العلم الحديث بما أثبته من تعقيد مذهل في الكون يشير إلى وجود الله، بل قال: «إن العلم الحديث يجلي خمسة أبعاد تشير إلى الإلٰه الخالق: **أولًا**: الكون له بداية ونشأ من العدم، **وثانيًا**: أن الطبيعة تسير وفق قوانين ثابتة مترابطة، **ثالثًا**: نشأة الحياة بكل ما فيها من دقة وغائية من المادة غير الحية، **رابعًا**: أن الكون بما فيه من موجودات وقوانين يهيئ الظروف المثلى لظهور ومعيشة الإنسان. . . **خامسًا**: أن القدرات العليا للعقل البشري لا يمكن أن تكون نتاجًا مباشرًا للنشاط الكهروكيميائي للمخ»[٣].

ثم ذكر أن الإقرار بدلالة العلم على وجود الله ليس خاصًا به وحده، وإنما هو شأن كثير من أساطين الفيزياء الحديثة، ثم طفق في عرض مقالاتهم ومواقفهم الدالة على ذلك[٤].

ومن صور دلالة العلم الحديث على ضرورة الإيمان بالخالق أنه كشف عن أن الكون متقن جدًا، وأنه محكوم بقوانين لا يمكن أن تقع بالصدفة، فلو لم يكن هناك إله، وكان الإنسان والكون مجرد صدفة من الصدف، فلا يوجد أقل سبب يجعلنا نفهم البنية الرياضية الدقيقة للكون[٥].

• **الأمر الخامس**: أن الغلاة في العلم بجوابهم ذلك وقعوا في تناقض

---

(١) منازع الفكر الغربي (٧ ـ ٨).
(٢) القضية الخالق، لي ستروبل (١٥٨).
(٣) رحلة عقل ـ وهو ترجمة لكتاب: هناك إلٰه ـ عمرو شريف (٧٥).
(٤) انظر: المرجع السابق (٨٤ ـ ٩١).
(٥) انظر: من خلق الله؟ إدكار اندروز (١٤٨).

منهجي منافٍ للعقلانية؛ وذلك أنهم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بإله الثغرات، فيقولون: إن المؤمنين حين يجدون أمورًا في الكون لا يعرفون لها تفسيرًا ينسبونها إلى الله مباشرة، فإيمانهم بالله إنما كان ليسدوا به الثغرات الواقعة في علمهم بالكون، وفضلًا عن أن هذا التوصيف غير صحيح في مستند الإيمان بالخالق، فها هم الغلاة في العلم يقعون في مثل ما ذموا به غيرهم، حيث إنهم وجدوا أمورًا كثيرة في الكون لا يعرفون لها جوابًا، فلجؤوا إلى الجواب بأن العلم سيجيب عليها في المستقبل، فأنتجوا «علم الثغرات»، وجعلوه ملجأً لهم في الجواب على ما يجهلونه من أسرار، فطريقة تفكيرهم في الحقيقة لم تختلف عن طريقة التفكير التي نسبوها إلى أهل الأديان وعابوهم وسخروا منهم لأجلها[1].

• **الأمر السادس**: أن الغلاة في العلم كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بالغيب، وأنهم يسلمون عقولهم لأمور لا يستطيعون التأكد منها بالتجريب والاختبار، ولكنهم في جوابهم ذلك يقعون في الإيمان بالغيب، لكونهم يحيلون إلى أمر مستقبلي لا يملكون عليه في وقتهم الآني أي دليل، فهم في الحقيقة مشابهون لأتباع الأديان في إيمانهم بالغيب والتعويل عليه.

٤ ـ افتراض التعارض الزائف:

وذلك أن أتباع النزعة العلموية ينطلقون من أن العلم فسر لنا كل شيء أو في مقدوره أن يفعل ذلك، فلا داعي لافتراض وجود الله تعالى، ولا مسوغ للإيمان به وبتدبيره للكون.

وهذه مغالطة استدلالية ظاهرة؛ لأنها قائمة على أنه لا وجود إلا لواحد من خيارين: إما الإيمان بالله تعالى، وإما الإيمان بالنزعة العلموية، والحقيقة أن هذا مجرد افتراض عقلي باطل، فلا تعارض بين تفسير العلم لكل شيء في الكون وبين الإيمان بالله تعالى، بل الإيمان بالله أصل لصحة تفسير العلم.

وقد نبَّه على هذا الخلط الفيلسوف ريتشارد سوينبيرن، حيث يقول: «لاحظ أنني لا أفترض وجود (إله الفراغات) إله فقط لتفسير الأشياء التي لم يفسرها

---

(١) انظر: من خلق الله؟ إدكار اندروز (١٠٠، ١٤٣).

العلم بعد، بل أفترض إلٰهًا ليفسر لماذا يقدم العلم التفسير، فأنا لا أنكر أن العلم يفسر، لكنني أفترض إلها لتفسير لماذا يقدم العلم التفسير، إن نجاح العلم في إثبات قدر التنظيم العميق للعالم الطبيعي يقدم الأساس القوي للاعتقاد بوجود سبب أعمق لذلك التنظيم»[1].

ويؤكد جون لينكس هذا المعنى فيقول: «النقطة التي نريد هنا أن نلم بها أن الله ليس بديلًا عن العلم كتفسير، فلا يجوز أن نفهمه فقط كإله للفراغات، بل على النقيض من ذلك هو أساس جميع التفاسير، فإن وجوده هو الذي قدم إمكانية التفسير نفسها ـ التفسير العلمي وغيره ـ من المهم التأكيد على هذا الأمر؛ لأن المؤلفين المؤثرين مثل ريتشارد دوكنز سيصرون على تصور الله كبديل تفسيري للعلم، وهذه فرية لا توجد في الفكر الديني بأي عمق كان، لذلك يحارب دوكنز أعداء وهميين»[2].

إن مثل الغلاة في العلم مثل رجل اختلف مع أصحابه في آلة معقدة كانت بين أيدهم: هل لها صانع أم لها؟ فأخذ يدرسها سنوات طويلة، وتعرف على أسرارها وكيفية عملها، ثم جاء إلى أصحابه، وقال لهم: لقد وجدت الدليل القاطع على أن هذه الآلة لا صانع لها، فقد اكتشفت من خلال المختبر والبحث العلمي كل أسرارها وطريقة عملها، فلا داعي لافتراض صانع لها!!

إن صنيع هذا الرجل سيكون مذمومًا عند كل العقلاء، وسيقول له أصحابه: لا تعارض بين معرفة أسرار تلك الآلة وبين احتياجها إلى صانع، ونحن لم نقل باحتياجها إلى صانع لأجل أننا لم نعرف أسرارها، وإنما لأن الضرورة العقلية تقتضي ذلك، فسواء عرفنا أسرارها أو لم نعرفها، فموقفنا لن يتأثر.

فمعرفة الجواب على سؤال: كيف صنعت الآلة لا يغني عن ضرورة سؤال: لماذا صنعت الآلة ومن صنعها؟، والخلط بين هذه الأسئلة من أعمق ما يؤثر في الفكر والاستدلال.

---

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٢٠٨).

(٢) المرجع السابق (٢٠٨)، وانظر أيضًا (٢١٣)، وانظر مناقشة مطولة لهذه الفكرة في كتاب: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٧١ ـ ٨٠، ٨٢ ـ ٨٥).

٥ ـ اختزال المكونات الإنسانية الرحبة وتفكيكها:

وذلك أن الغلاة في العلم بغلوهم المتعسف وجهَّوا مسار العقل الإنساني الحديث إلى المجالات التي يمكن للعلم أن يبحث فيها، وهي القضايا التي تخضع للتجربة، وصرفوه عن الاهتمام بالقضايا غير التجريبية، كالقيم والأخلاق والأسئلة الوجودية الكبرى، وحكم عليها بعضهم بعدم النفع، وأقصى الأسئلة المتعلقة بها، وبعضهم حاول أن يصبغ عليها الصبغة التجريبية.

وهذا الصنيع في حقيقة أمره اختزال شديد للحياة الإنسانية الرحبة، وهتك لبنيانها الواسع لأجل الخضوع لطبيعة التفكير التجريبي، وقد أدرك عدد من المفكرين في الغرب خطورة هذا الاختزال وآثاره المدمرة على الحياة الإنسانية، فقد أثار هوسرل البحث في هذه الأزمة، وكشف عن نتائجها على الحياة الغربية، فذكر أن العلوم الحديثة لا تستطيع أن توجه الإنسان؛ لكونها تقصي من ميدانها كل الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني: أسئلة المعنى والغاية والقيم والأخلاق، ويقول: «إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة، إن علومنا لا تهتم إلا بالوقائع، تصنع بشرًا لا يعرفون إلا الوقائع»[١].

وذكر أن الناس ضجروا من العلم بعد الحرب العالمية الأولى، واكتشفوا أنه لا يمكن أن يحل كل مشاكلهم، وتحول موقفهم إلى شعور عدائي إزاء العلم، وقال: «كثيرًا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحن التي تلم بحياتنا، إنه يقصي مبدئيًّا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرَّض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه»[٢].

وانتهى إلى نتيجة سجّل فيها خلاصة تقييمه للعلم الوضعي فقال: «إن

---

(١) أزمة العلوم الأوروبية (٤٤).

(٢) المرجع السابق (٤٤).

المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هذا إذن ـ إذا نظرنا إليه تاريخيًّا ـ مفهوم اختزالي»[1].

وهذه النتيجة يدركها بوضوح المتأمل في النهايات التي وصل إليها الغلاة في العلم في بحوثهم ومواقفهم من الأسئلة الأخلاقية والقيمية والغائية.

وبعد أن ذكر الفيلسوف المعاصر روجيه جارودي حقيقة النزعة العلموية أكد «أن هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، الإيمان»، ثم ذكر آثار ذلك على التفكك القيمي والأخلاقي والمعرفي الذي أصيب به الفكر الغربي فقال: «إن هذه الأصولية العلموية المنحطة هي في آنٍ أحد مشيرات وأحد عوامل هذا التفكيك للثقافة الغربية، التي تغذي روحية تقنوقراطية ـ حركة تقنية ـ، فتوسع سلطاتنا وقدراتنا التقنية، دون تأمل في الغايات الإنسانية، إنما يقود إلى تحطيم الإنسان وكوكبه، وليس إلى تفتحهما الحيوي»[2].

٦ ـ الخلط بين النظرية ومدلولها المعرفي:

فمن المعلوم أن هناك فرقًا بين النظرية العلمية وبين ما يؤخذ منها من مدلولات معرفية ودينية وفلسفية، فما يؤخذ منها قدر زائد عليها خارج عن حقيقتها وعن طبيعتها التجريبية العلمية، فنحن في المجال الفلسفي والديني لا نتعامل مع النظرية العلمية ذاتها، وإنما نتعامل مع فهم خاص لتلك النظرية، واستنتاج عقلي معرفي خارج عن طبيعتها التجريبية.

ولكن الغلاة في العلم يخلطون بين الأمرين، ويجعلون ما استنبطوه من النظريات العلمية هو العلم ذاته، ويصفون مواقفهم الإيديولوجية بالنعوت التي ينعتون بها النظرية العلمية، وهذا تخليط معرفي عارٍ عن الصحة، وخارج عن المنهج المعرفي المنضبط.

وساعد على ذلك الخلط انتشار العلم وتضخم هيمنته وسطوته على العقول في الواقع الأوروبي، فنتيجة لذلك أخذ أصحاب الاتجاهات الفلسفية المتصارعة يحرص كل طرف منهم على التشبث بالنظريات العلمية، وطفق كل اتجاه يدعي

---

(١) المرجع السابق (٤٨).

(٢) الأصوليات المعاصرة، جارودي (٢٤).

أن العلم يدل على مواقفه ويدعم آراءه، فما إن تظهر نظرية من النظريات العلمية الكبرى إلى الوجود حتى يتهافت إليها الناس ويختلفون حولها، بين ناقد لها ولمنهجيتها، وبين متهم لها بالإيديولوجية أو الرجعية والانحطاط، وبين طائفة ثالثة تقبلت تلك النظريات واستغلتها في تأييد أقوالها الفلسفية والعلمية، أو في إبطال الأقوال الأخرى المقابلة لما تراه صحيحًا.

فتحولت نظريات العلم إلى ساحة من الصراعات المذهبية والتأويلات المتعسفة، يقول برتراند رسل في توصيف استغلال بعض الفلاسفة لنظريات العلم: «كما هو المعتاد في حالة كل نظرية علمية جديدة، كان هناك اتجاه من كل فيلسوف نحو تفسير أعمال أينشتاين على نحو يتفق ونظامه الميتافيزيقي، ويقترح أن المحصلة هي نصر للآراء التي يعتنقها هذا الفيلسوف»[1].

وأضحت تلك الاستغلالات ظاهرة اجتماعية واسعة في تاريخ العلم والفلسفة المعاصرة، فكم من قول أُبطل بناءً على ما فُهم من أن النظرية العلمية تخالفه، وكم من رأي انتشر بناءً على دعوى تأييد النظرية العلمية له، وكم من فكرة شاعت وأثرت في عقول الناس بناءً على أنها مؤيدة بالعلم الحديث.

وقد اتسعت دائرة الاستغلال للنظريات العلمية وتضخمت تبعاتها، حتى بلغ الأمر بلينين أن وصف العلم الحديث بأنه أشبه شيء بِبَغيّ![2]؛ لكثرة ما وقع فيه من استغلال، نتيجة للخلط المتعسف بين النظرية وبين ما يستنتج منها.

فإذا انتقلنا إلى نظرية نيوتن في الجاذبية، فإنا نجد التيارات المعارضة للأديان متهافتة عليها ومتصارعة حولها، أما أتباع تيار الدين الطبيعي فقد جعلوا العلم النيوتني سندًا لهم في إنكار تدخل الله في الكون وتدبيره له وإرساله للرسل وتأييده الأنبياء بالمعجزات، فالله في نظرهم بعد خلقه للكون لا يتدخل فيه بأي نوع من التدخل، حتى ولو كان بإرسال الرسل، فالكون بعد أن دفعه الله إلى الوجود أخذ يعمل بنفسه وفق قوانين صارمة من غير تدخل لأحد، وبالتالي فإنه من المستحيل أن يتدخل الله في شؤون الناس فيرسل إليهم رسلًا وأنبياء، ومن المستحيل أن يخرق قوانين الكون لأجل رجل؛ لأن خرقها يعني إبطال نظرية

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٣)، وانظر: فلسفة العلوم، بدوي عبد الفتاح (٢٥٨).
(٢) انظر: مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي (١٢).

الجاذبية[١]، وفي بيان ذلك تقول الكاتبة دوريندا أوترام: «وهكذا استُغِل عمل نيوتن بطرق أبعد ما تكون عن هدفه الأصلي، بقصد تدعيم أولئك الذين سُموا الربوبيين، الذين كانوا يؤمنون بالله كخالق للكون فقط؛ أي: أن الله عندهم مناظر لقوانين الطبيعة نفسها، هذا الإلٰه لا شأن له بالاختيارات الإلٰهية للناس، ولكنه بمثابة العلة الأولى فقط»[٢].

وأما تيار الإلحاد فإنهم أيضًا استغلوا نظرية الجاذبية النيوتنية واعتمدوا عليها في إنكارهم لوجود الخالق، حيث إنها أثبتت ـ في زعمهم ـ بأنا لسنا في حاجة لافتراض وجود الله ليمسك بالكون، فالكون متماسك بقوانينه كما يقولون[٣].

وأما نظرية داروين في التطور الطبيعي فإنها استُغِلت أسوأ استغلال وأقبحه من قبل المجرمين والقتلة وسفاكي الدماء؛ بحجة أن هذه النظرية تدل على أن البقاء لا يكون إلا للأصلح، وبرروا بذلك مذابحهم التي قاموا بها ضد الشعوب الفقيرة، وفي تصوير ذلك يقول داونز في أثناء عرضه لمذهب داروين: «ومن جهة أخرى نشأت تطبيقات أخرى لنظرياته، لا نظن أن داروين كان يرضاها لو كان حيًّا، فمثلًا اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبررًا للقضاء على بعض الأجناس البشرية؛ لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية»[٤]، ويقول آشاليموتاقو مؤكدًا حدوث الاستغلال القبيح لنظرية التطور حتى من قبل بعض المشتغلين بالعلم: «وقد استعملت وجهة النظر الداروينية قاعدة لحجج مختلفة واسعة، كالتفريق بين الناس على أساس أن بعض الطوائف تتخيل أو تظن أنها وضيعة، كما استعملت لتبرير الحروب وسلوك رجال الأعمال لتربية الأطفال، وقيل: إن الأجناس المتمدنة من البشر ستبيد الأجناس المتوحشة وتحل محلها، وقد ردد هذا الصدى كل من أرتست هيكل وفرانسيس

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (١/ ٤٤٤ ـ ٤٤٨).

(٢) التنوير (١٤٨).

(٣) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولنز (٢١٨)، وتشكيل العقل الحديث، جون هرمان (١/ ٤٥٩)، والدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٥ ـ ١٦).

(٤) كتب غيرت وجه العالم (٣٠٤).

كالتون، وهيئة أركان الحرب الألمانية وغيرهم»[١].

وأما المؤرخ الإنجليزي رونالد سترومبرج فإنه حين ذكر الأسباب التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الأولى قال: «فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة كانت المنبع الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم»[٢].

وكذلك خَلَطَ الماركسيون بين موقفهم الإيديولوجي وبين نظرية التطور الداروينية، وادعوا أنها تدل على أصلهم في الصراع بين الطبقات، واستغلوا ذلك لتطبيق رؤيتهم في التعامل مع الاختلاف بين أطياف المجتمع، وطفقوا يلحون دائما بأن ما هم عليه هو الذي يدل عليه العلم ويرشد إليه[٣].

وكذلك استغل الرأسماليون نظرية الحتمية البيولوجية، وهي النظرية التي تقوم على أن جميع سلوك الإنسان والاختلافات بين البشر محكومة باختلافات بيولوجية لا تقبل التغيير ولا التبديل، واستدلوا بها على تفضيل الجنس الأبيض على الجنس الأسود، واعتمدوا عليها في تأكيد مشروعية انقسام المجتمع إلى طبقات متفاوتة، وسيطرة بعض الطبقات على غيرها، وأضحت هذه النظرية عنصرا هاما في المعارك السياسية والاجتماعية لسنوات عديدة في أوكرانيا وبريطانيا وغيرهما[٤].

وإذا انتقلنا إلى النظرية النسبية التي اكتشفها أينشتاين، فإنا نجد الصراع حولها محتدما بين التيارات الفلسفية المتدافعة، فقد لقيت هذه النظرية ترحيبًا عامًّا من لدن الفلاسفة المثاليين؛ لنزعتها المعارضة للمادية؛ ولأنها تؤكد مكانة الإنسان المميز في الكون، ومع ذلك فقد هاجمها بعض المثاليين بعنف؛ لكونها أفسدت التصور المطلق للزمان، واستبدلت به تصورا نسبيا له.

وأما الفلسفات المادية فقد وقفت موقفا معاديا من نظرية النسبية؛ لكونها

---

(١) طبيعة الإنسان البيولوجية والاجتماعية (١٧ ـ ١٨)، بواسطة: تهافت النظرية الداروينية، السيد هادي المدرسي (٢٠٨).

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (٥٤٩).

(٣) انظر: كتب غيرت وجه العالم، داونز (٣٠٤)، وألف باء المادية الجدلية، فاسيليبودو ستنيك وأوفشتيباخوت(١٦).

(٤) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (٣٣ ـ ٣٤).

استبعدت مفهوم المادة، كحقيقة مطلقة، وسارع عدد من علماء السوفيات إلى اتهام النظرية النسبية بأنها رجعية طبقية، تعود بالإنسان إلى عصور الروحانيات والتصورات الميتافيزيقية![1].

ويعلق فيليب فرانك على نظرية النسبية، ويكشف عن طبيعة الاستنتاجات الفلسفية منها، فيقول: «ونظرية النسبية في واقع الأمر مهيأة جيدا لأن تصبح مثلًا للتفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية للعلم، ومن هنا يمكن أن نفهم أن المضامين الفلسفية للنسبية يمكن أن تستخرج بطرق شتى كثيرًا ما تتناقض حتى مع بعضها البعض، وهذا أمر مفهوم إذا علمنا أن النظرية لا تحدد هذه التفسيرات تفسيرًا فريدًا، فهذه التفسيرات هي تمثلات بنظرية النسبية مستخلصة من دنيا تجاربنا اليومية»[2].

ومن كل ما سبق ينجلي بوضوح أن هناك فرقًا سحيقًا بين النظرية العلمية وبين ما يستنتج منها من مدلولات معرفية وفلسفية، فالعلم التجريبي لا يمدنا بفلسفة ولا بأحكام شرعية ولا بقيم أخلاقية، وارتباط هذه الأمور بالعلم التجريبي إنما هو ارتباط استنتاجي يقوم به أشخاص محدودون، وأولئك الأشخاص ليسوا هم العلم نفسه، وليسوا مبرئين من الأهواء والرغبات، ولا هم معصومين من الوقوع في الخطأ والزلل، فالادعاء بأن ما يستنتجونه من العلم هو العلم نفسه ضلال مبين وانحراف سحيق عن العقل والمنطق[3].

وفضلًا عن أن التوظيف الإيديولوجي للاكتشافات العلمية منافٍ للموضوعية، ومتناقض مع النزاهة العلمية والمعرفية، ومتلبس بالخلط القبيح بين العلم وبين الآراء الملتصقة به، وكفى بذلك سقوطًا للنزعة العلموية الغالية، إلا أن ذلك الاستغلال والتوظيف أوقعهم في تناقضات صارخة فاضحة كاشفة، فإن

---

(١) انظر: فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٣ ـ ٢٢٥)، وفلسفة العلوم، عبد الفتاح بدوي (٢٥٨).

(٢) فلسفة العلم (٢٢٢).

(٣) انظر في أن العلم ليس موضوعيًّا وأن العلماء التجريبيين يتأثرون بالمؤثرات المنافية للنزاهة: نهاية الإنسان، فرانسيسفوكوياما (٢٥٧)، العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٣١)، وتصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وويلز (٤٢)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٥٤)، وثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله الشهري (١٤٨)، والعودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٥٣).

الناقدين للدين المتمسكين بالعلم في القرن التاسع عشر كانوا يعتمدون على الحتمية في إنكار الخالق، ويدعون أن العلم بما اكتشفه من الحتمية قضى على وجود الله وقدم بديلًا عنه، وحين انقلب العلم على الحتمية في القرن العشرين وأضحى يؤمن بالفوضى الذرية ونفى الحتمية أخذوا يقولون بأن العلم بهذا الاكتشاف قضى على وجود الله وقدم بديلا عنه!!

وهذا تناقض صارخ هاتك لكل قوانين العلم والاستدلال، أوقعهم في سوء توظيفهم لنظريات العلم التجريبي واستغلالهم له في تبرير دعواهم المناقضة للعقل والعلم نفسه.

٧ ـ الانتقائية الاستدلالية:

فمع أن الغلاة في العلم التجريبي يصرون بصورة صارمة على وجوب التمسك بالمنهاج العلمي والأخذ بتفسيراته إلا أنهم مع ذلك لم يكونوا جادين في الأخذ بما يدعون إليه، وليسوا صادقين في الالتزام بما يصرخون به.

فإنهم انتقوا من العلم بعض النظريات التي رأوا فيها ما يمكن أن يدعم قولهم ويقوي موقفهم، وأغفلوا النظريات الأخرى، وطفق غلاتهم يصورون للناس بأن العلم في جملته لا يدل إلا على ما ذهبوا إليه وأنه يسير في مسارهم وطريقهم!!

وهذا التصوير مجانب للحقيقة ومتناقض مع الواقع غاية التناقض، فمع التسليم بأن في نظريات العلم ما كان معارضًا لكثير من تصورات الكنيسة، وبعضها مشكل على العقائد المقررة في الأديان الأخرى، إلا أنه عند التأمل في دائرة العلم بجملتها نجد أنه اشتمل على نظريات أخرى يمكن الاستناد إليها في تدعيم الإيمان بوجود الخالق، وفي تأكيد الاحتياج إلى قوة وقدرة خالقة للكون.

ومن أقوى الأدلة على ذلك أنه لا زال منذ القرن التاسع عشر أعداد غفيرة من العلماء في العلم التجريبي مؤمنين بوجود الخالق وصحة الأديان، ولو كان العلم لا يستلزم إلا نقد الأديان وإنكار الخالق لما وجد ذلك العدد الغفير[١].

ثم إن كثيرًا منهم حين يسوق أدلتهم على الإيمان بوجود الله يذكر أدلة

---

(١) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣٤ ـ ٣٧).

علمية تجريبية، ويشرح تفاصيل مدلولاتها، والأمثلة والشواهد على هذا الأمر كثيرة، ومن ذلك ما يقوله ألبرت ماكومبوتشتنز ـ المختصص في علم الأحياء ـ: «إن اشتغالي بالعلوم قد دعم إيماني بالله حتى صار أشد قوة وأمتن أساسًا مما كان عليه من قبل»[1]، ويقول لورد كليفلي ـ وهو من علماء الطبيعة البارزين ـ: «إذا فكرت تفكيرًا عميقًا فإن العلوم سوف تضطرك إلى الاعتقاد في وجود الله»[2]، ويقول إدوارد لوثر كيسيل ـ أخصائي في علم الحيوان والحشرات ـ: «أضاف البحث العلمي خلال السنوات الأخيرة أدلة جديدة على وجود الله، زيادة على الأدلة الفلسفية التقليدية... ولو أن جميع المشتغلين بالعلوم نظروا إلى ما تعطيهم العلوم من أدلة على وجود الخالق بنفس روح الأمانة والبعد عن التحيز الذي ينظرون به إلى نتائج بحوثهم، ولو حرروا عقولهم من سلطان التأثر بعواطفهم وانفعالاتهم، فإنهم سوف يسلمون دون شك بوجود الله»[3].

ويقول ستيفن ماير ـ وهو من المختصين في علم الطبيعة ـ حين سئل: بماذا يؤمن؟: «إن حكمي مختلف تماما، فأنا أؤمن أن شهادة العلم تؤيد الإيمان، وبينما تكون هناك دائمًا نقاط توتر أو صراع غير محلول، فإن التطورات الكبرى في العقود الخمسة الأخيرة كانت تسير بقوة نحو اتجاه الإيمان... إن العلم يشير إلى الله»[4].

بل إن بعض الملاحدة الذين رجعوا عن الإلحاد وباتوا يؤمنون بوجود الخالق كان أحد أهم أسباب رجوعهم الأدلة العلمية، ومن أشهر أولئك في العصر الحديث أنتوني فلو، فقد كان من أعتى الملاحدة وقضى عمرًا طويلًا في الإلحاد، ثم أعلن رجوعه وإيمانه بوجود الخالق سنة ٢٠٠٤م، وذكر أن مستنده في ذلك الرجوع ما أثبته العلم الحديث من تعقيد مذهل في بنية الكون تستلزم وجود مصمم خالق[5].

وقد أكثر عدد من الدارسين التنبيه على أن العلم في العقود الأخيرة من

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٠٤).
(٢) المرجع السابق (٢٧).
(٣) المرجع السابق (٣١ ـ ٣٤).
(٤) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٩).
(٥) انظر: رحلة عقل، عمرو شريف (٦٧).

القرن العشرين بات يميل في كثير من اكتشافاته إلى قبول الغيب، ويكشف عن أسرار يستحيل على العلم البلوغ إليها، ويزيل الغطاء عن تعقيد مبهر يستلزم بضرورة العقل أن لا يكون حادثًا إلا بسبب خالق واسع العلم، ويؤكد أن الكون له بداية وأن له نهاية محتومة[١].

ومن أظرف المقالات المعبرة عن هذا التحول قول ألفن بلانتينجا، حيث يقول: «من المفارقات المؤلمة أن بعض رجال الدين في نهاية العصور الوسطى وقفوا في وجه العلم؛ لأنه يهدد إيمانهم بالإله، وفي القرن العشرين يقاوم البعض ما توصل إليه العلم؛ لأنه يمهد للإيمان بالإله!»[٢].

فإذا كان الأمر كذلك فإن الاعتماد على بعض النظريات العلمية مع القول بأنه يجب الأخذ بالعلم والخضوع له دليل على فقدان الموضوعية وفساد المنهج والكذب في الدعوى والاستخفاف بالعقول، والاتباع للهوى والرغبة الشخصية، وكل ذلك مجانب للعقل ومخالف للفطرة السوية.

ومن أعمق الأمور الدالة على أن العلم التجريبي يكشف بالضرورة عن الأدلة الإيمان بالخالق أنه يقوم على مسلمة مفادها: أن الكون مرتب ومنظم ويمكن فهمه وتفسيره، فلو لم يكن الكون كذلك لما أمكنت دراسته بتلك الطريقة، وهذا الحال يفترض وجود صانع قادر جعله على هذه الصفة القابلة للفهم والتفسير، ويستحيل أن يكون مصدر ذلك الصدفة العشوائية التي لا غرض لها ولا قصد ولا غاية ولا إرادة[٣].

٨ ـ القفز الحكمي:

والمراد بالقفز الحكمي الانتقال إلى النتيجة من غير أن يكون في مقدمات الدليل ما يستلزمها أو يقتضيها، فنجد الغلاة في العلم يؤكدون دائمًا أن نظرية ما تدل على قولهم في إنكار الخالق أو بطلان أصل من أصول الدين الصحيحة،

---

(١) انظر: فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠ ـ ٢٢٤)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١١٢ ـ ١١٣).

(٢) خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٩).

(٣) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٣٤، ١٠٣).

فإذا حققنا النظر في تلك النظرية لا نجد فيها ما يدل على موقفهم، وإنما يدعون ذلك ادعاءً محضًا.

بل نجد صاحب النظرية نفسها ومكتشفها يؤمن بنقيض ما ادعوا أن نظريته تدل عليه، ومن الأمثلة المشهورة على ذلك: اعتماد بعض أتباع التيار الإلحادي على نظرية الجاذبية التي اكتشفها نيوتن في إثبات استغناء الكون عن الخالق، وهذه النظرية عند التحقيق لا تدل على ذلك، وغاية ما تكشف عنه طريقة سير الكون وعمله، ولا تتعلق بمصدر الكون ومنشئه؛ ولأجل هذا كان نيوتن مؤمنا بوجود الخالق ـ وهو بالضرورة أعلم بنظريته ومقتضياتها من غيره ـ ويقول: «هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل»[1].

ومع ذلك تجد بعض الغلاة في العلم يصر على أن نظرية الجاذبية تدل على استقلال العالم بنفسه وأنه لا يحتاج إلى خالق!

٩ ـ الآثار المدمرة للعلم الحديث:

فإذا أخذنا بالمنهج الذي يسلكه الغلاة في العلم في الخلط بين نظريات العلم وبين ما يستنتجونه منها، فإنه يمكننا أن نقول: مع أن العلم أحدث تطورات إيجابية هائلة في حياة الإنسان، وارتقى بعيشه مراتب عالية في سلم الحضارة، وساعده على تجاوز أزماته ومتاعبه في الحياة، وأعانه على تخطي كثير من المنغصات التي كانت تكدر العيش، إلا أن العلم الحديث في المقابل ساعد بقوة على إحداث أضرار ضخمة في حياة الإنسان لم تكن موجودة من قبل، وأعان على ظهور مآزق ومصائب كان لها الأثر البالغ في تكدير الحياة في الأرض وفي إفساد العيش فيها.

ومنذ القرن التاسع عشر أخذ بعض الدارسين في التحذير من العواقب الوخيمة التي ستترتب على اللهث وراء التطورات العلمية بغير بصيرة ولا حكمة، وبغير قانون أخلاقي، وفي بداية القرن العشرين «راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُر شؤم ممهِدة لقلب القيم الإنسانية رأسًا على عقب»[2].

---

(١) الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (٤٢).

(٢) آلام العقل الغربي، ريتشارد تاباس (٤٣٢).

ومن أشهر من نقد العلم باعتبار الآثار المترتبة عليه أينشتاين، حيث يقول عن العلم: «إنه لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد، ففي زمن الحرب يستخدم في تسميمنا وتشويهنا، وفي زمن السلم يجعل حياتنا منهوكة ومرهقة»[1].

وفي الكشف عن المأزق الذي تسبب العلم في إحداثه في حياة الناس وتخييبه لآمالهم يقول مؤلفًا كتاب «انتحار الغرب»: «كان من المعتاد أن يعتقد أن العلم سوف يمنح العالم منافع ضخمة، وكان من المعتاد أن يكون قادرًا على الوفاء بهذه التوقعات. . . لكن قبل ذلك هناك تيار مضاد قوي في التقدير العام للعلم، وهو التيار الذي كان قد بدأ في السنوات التي كانت بين الحربين ـ الأولى والثانية ـ. . . وهو أن العلم ينزع عن الإنسان صفاته الإنسانية، وكان أداة سهلة جدًّا للمستبدين ومنح الامتيازات للنخبة، وتضاعف الشك في العلم على نحو ضخم، وتعمق نتيجة لفظائع هيروشيما . . . وقد عبر العلماء البارزون عن شكوكهم، وقال أينشتاين بعد هيروشيما : «لو كنت أعرف أنهم يستعملون هذا، لكنت عملت صانع أحذية». . . ومنذ الستينيات بدأت الدلائل تتراكم وتشير إلى أن انتصارات العلم كانت قد بدأت من قبل في تسميم ماء الكوكب وهوائه وتربته. . . »[2].

وقد قام عدد من الدارسين والناقدين للنزعة الغالية في العلم برصد الآثار التي ترتبت على التطورات العلمية في حياة الإنسان وعيشه.

ومن أهم تلك الآثار ضياع قيم الإنسان وفقدان المعنى الإنساني، وقد صور ريتشادر تارناس آثار العلم المدمرة على القيم الإنسانية بكلام مفصل وجلي، فذكر أنه مع حلول منتصف القرن العشرين أخذ العلم يتحول إلى التكنولوجيا، وباتت تحل محل الإنسان، وجردت الإنسان من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطع الغيار الاصطناعية، بدلًا من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة، في بيئة منمطة على نحو غير جمالي، حيث نجحت الوسائل الجديدة في التهام الغابات، وغدت سائر المشكلات بحوثًا تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية، فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاظمة ذاتيًّا باتت تنتزع الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض.

---

(١) دفاع عن العلم، بابيه (٣٦).

(٢) انتحار الغرب (١٣٩ ـ ١٤٠).

صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة، المثقلة بالمتاعب والأزمات، صروح البنى والقيم التقليدية تهاوت، ومع تدفق سيل لا نهائي من الابتكارات التكنولوجية باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوخة، على نحو غير مسبوق، آيات التعقيد باتت طاغية على بيئة الإنسان... باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئته تصنعها التكنولوجيا ملفوفة على ما يبدو بقدر متزايد من الشك[١].

ومن آثار العلم المدمرة على حياة الإنسان: انتشار الإفساد في الأرض، فمع أن العلم تسبب في هتك المعاني الإنسانية فإنه جمع مع ذلك التسبب في التلوث البيئي لمياه الكوكب وهوائه وترابه، وأحدث فيها تأثيرات مؤذية لحياة الإنسان والحيوان والنبات، تسببت في ظهور أمراض جديدة مستعصية على العلاج، وأدت إلى انقراض أنواع عديدة من الأجناس الحيوانية.

وتسببت التطورات العلمية الحديثة في الإجهاز على الغابات في الأرض وتآكل التربة ونضوب المياه الجوفية، وتسببت أيضًا في التراكم الهائل للنفايات السامة، وفي الاختلال الشديد في مجمل المنظومة البيئية في كوكب الأرض، وهذه الظواهر وغيرها لها آثار مدمرة على الحياة في الأرض بشكل ظاهر جدا[٢].

ومن الآثار المدمرة التي نتجت عن العلم: تدعيم القدرة على تصنيع الأسلحة الفتاكة، فالآثار السيئة للعلم لم تقتصر على هتك المعاني الإنسانية ولا على إحداث الإفساد في مقومات الحياة في الأرض، وإنما جمعت مع ذلك تدعيم القدرة على صناعة الأسلحة ذات القدرة الكبيرة على الإهلاك والتدمير الشامل، فقد ساعد التطور العلمي على إنتاج القنابل الذرية والهيدروجينية والصواريخ التي تهلك الحرث والنسل، وتدمر الحياة في الأرض تدميرا[٣].

---

(١) انظر: آلام العقل الغربي (٤٣٢).

(٢) انظر في تفصيل ذلك: العلم في نقد العلم (٤٥، ٦٩، ٩٧)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٤٣٣).

(٣) انظر: العلم والدين، برتراند رسل (٢٤٦)، وآلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٤٣٤).

وعقب الدكتور ريتشارد تارناس على هذه التطورات المدمرة للعلم بقوله: «إن التعاقب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مُظَلّلًا بإحساس جديد بحدود هذا العمل وبمخاطرة، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه، وجد العقل العلمي الحديث نفسه هدفا للهجوم من جبهات كثيرة، دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفية، وجبهة المشكلات النظرية الذاتية المنبثقة في عدد متنامٍ من المجالات، وجبهة الضرورة السيكولوجية الملحة المتزايدة لرأب الصدع الحاصل في النظرة الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض»[1].

ويختم حديثه عن مآزق العلم الحديث فيقول: «إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مأزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية قد خاب مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكفر، لا بالدين هذه المرة، بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل»[2].

ويتحدث ريموند فوسدك عن آثار المغالاة في اللهث وراء التطور العلمي بغير مراعاة للقيم والأخلاق فيقول: «إن العلم يواجه ورطة شديدة، فالعلم هو البحث عن الحقيقة، وأساس العلم العقيدة الراسخة بأن الحقيقة تستحق الاكتشاف، وأن البحث عنها إنما ينبع من أشرف صفة من صفات الروح الإنسانية، ومع ذلك فهذا البحث عن الحقيقة هو نفسه الذي جعل حضارتنا تقترب من حافة هاوية الدمار.

وعندما نواجه الآن السخرية التي تحولت إلى مأساة، وهي أننا كلما نجحنا في توسيع آفاق معرفتنا كان ذلك نذيرًا بقرب الخطر الذي يهدد بالقضاء المبرم على الحياة البشرية على هذا الكوكب.

فهذا السعي وراء الحقيقة أمدنا في آخر الأمر بالأدوات التي تمكننا من هدم مجتمعنا بأيدينا والقضاء على كل الآمال المشرقة لجنسنا؛ ما عسانا فاعلين في هذا الموقف؟! هل نكبح جماح العلم أم نتمسك بطلب الحقيقة رغم ما في ذلك من تمزيق وتبديد لمجتمعنا؟!»[3].

---

(١) آلام العقل الغربي (٤٣٤).

(٢) المرجع السابق (٤٣٥).

(٣) العلم أسراره وخفاياه، مجموعة من المؤلفين (٣/ ٧٢٠).

ولأجل ضخامة الأخطار التي يمكن أن تترتب على العلم دعا عدد من الباحثين إلى ضرورة تأسيس ميثاق أخلاقي يلتزم به العلماء؛ حتى يمكن تفادي أكبر قدر ممكن من الأخطار المتوقع حدوثها على الإنسانية بسبب التطورات العلمية المخيفة[1]، وأثار عدد من الدارسين قضية «مسؤولية العالِم»؛ دعوا من خلالها إلى أن تضاف إلى أعباء العالم مهمة أخرى، وهي أن يكف في النتائج السلبية التي من المحتمل أن تترتب على عمله، وأنه يجب أن يتوقف عن البحث إذا أيقن أن نتائجه ستكون وخيمة على الإنسانية والعالم؛ لكون تصرفات العالم لم تعد محدودة النتائج[2].

ولا بد من التأكيد على أن الدلائل السابقة إنما سيقت بناء على التسليم بالمنهج الذي سار عليه الغلاة في العلم والالتزام التنزلي بالطريقة التي أقاموا عليها تمسكهم بالعلم.

الغريب حقًّا أنه كلما سيقت هذه الدلائل وغيرها في بيان الآثار المدمرة للعلم على حياة الإنسان يبادر الغلاة في العلم بالقول بأن هذه الدلائل قائمة على الخلط بين العلم وبين تطبيقاته الخاطئة، ويصرخون: ما ذنب العلم إذا قام بعض الناس باستغلال تطبيقه تطبيقا خاطئًا؟!

ولكن هذا الجواب يكشف عن تناقض منهجي مخيم على عقول الغلاة في العلم، فإنهم يدّعون أن العلم قضى على الأديان وأنه مؤيد لمواقفهم الإلحادية، ويخلطون بين آرائهم وبين النظريات العلمية، وحين اعتمد المخالفون لهم منهجهم نفسه في الاستدلال، وسلكوا الطريق الذي سلكوه، وتوصلوا بذلك إلى الكشف عن آثار العلم المدمرة على حياة الإنسان، بادروا إلى التنكر لمنهجهم، وأخذوا يدعون إلى التفريق بين العلم وبين ما يستنتج منه!

وكل ما سبق يؤكد أن المنهج العلمي لا يصلح وحده في قيادة البشرية، ولا يمكنه بمفرده أن يحقق الحياة الإنسانية الرشيدة، وليس في مقدرته أن يسلك بالإنسان إلى بر الأمان، وإنما لا بد من مصادر أخرى تتضافر معه وتتكامل مع جهوده، حتى يتحقق للإنسان في هذا الوجود الحياة الكريمة الرشيدة.

---

(١) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (١٩، ١٠٦).

(٢) انظر: التفكير العلمي، فؤاد زكريا (٣٠٦).

الأصل الثاني: الاستغناء بالمنهج العلمي:

تقوم حقيقة الأصل الثاني على أن المنهج العلمي في البحث هو الطريقة الاستدلالية العلمية الوحيدة الصالحة لإقامة المعرفة والعلوم، وأنه لا منهج استدلالي صحيح غيره، وأن كل المناهج الاستدلالية الأخرى التي تسلكها الأديان والفلسفات ما هي إلا مناهج خاطئة فاقدة للصحة.

وهذه الدعوى من أخطر القضايا التي اعتمد عليها الناقدون للأديان، ومن أكثرها وقعا في تحديد مساراتهم المعرفية، ومن أعمقها أثرًا في بناء تصوراتهم وآرائهم؛ لكونها متعلقة بقضية منهجية خطيرة، وهي قضية الاستدلال ومنهج البناء المعرفي والفكري، وفي بيان خطر هذه الدعوى يقول وحيد الدين خان: «إن قضية العصر الحاضر ضد الأديان هي قضية الاستدلال، أعني الطريقة الجديدة التي اكتشفها العلم الحديث بعد التطورات في مبادئه الجديدة، بحيث لم تعد تقف أمامها دعوى الدين وعقائده، وهذه الطريقة الجديدة هي معرفة الحقيقة بالتجربة والمشاهدة»[(١)].

وحاصل هذه الدعوى أن المنهج العلمي بارتكازه على التجربة والاختبار والملاحظة يقدم لنا النموذج الصحيح في البناء المعرفي؛ وذلك أنه لا يمكننا نحن البشر أن نبني معرفة خالية من الأساطير والخرافة والخلل إلا إذا اعتمدنا كل الاعتماد على التجربة والاختبار، لكوننا لا نستطيع التحقق من صدق أي فكرة إلا إذا قمنا باختبارها والتحقق من صدقها وسلامتها من الخلل.

فالمنهج العلمي التجريبي إذن مرتكز بشكل أساسي على المذهب الفلسفي الحسي، الذي تشكل بصورته الحديثة في القرن السابع عشر الميلادي، ثم تطور إلى صورته المكتملة في القرن الثامن عشر.

وبالغ الغلاة في العلم في إطراء المنهج العلمي، وفي تقرير أهميته ومنزلته، حتى قال برتراند رسل: «إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[(٢)]، ويقول جي. يمورلاند ـ أحد المعاصرين الغلاة في العلم ـ: «العلم وحده عقلاني، العلم وحده يحقق الحق، كل شيء آخر مجرد عقيدة ورأي. . .

---

(١) الإسلام يتحدى (٤٥).

(٢) العلم والدين (٢٤٣).

إذا كان هناك شيء لا يمكن قيامه أو اختباره بالطريقة العلمية فلا يمكن أن يكون صحيحًا أو عقلانيًا»[1]، وذكر بيرست في كتابه «أركان العلم» أن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة للإنسان في حلّ كل مشكلاته في الحياة[2].

وقد تعددت مكونات المنهج العلمي التجريبي التي اعتمد عليها الغلاة في العلم، وتنوعت الركائز التي يشهرونها في وجه المعارضين لهم؛ ولأجل أن يكون الحديث واضحًا في هذه القضية فلا بد من التمييز البين بين تلك المكونات، والحديث عن كل واحد منها بصورة منفصلة، فمن أهم تلك المكونات:

المكون الأول: القابلية للاختبار والتجريب:

فالغلاة في العلم يكررون دائمًا بأن المنهج الاستدلالي لا يكون مقبولًا صحيحًا إلا إذا كان قائمًا على التجربة والملاحظة، وأن أي منهج لا يقوم على هذه الركيزة يعد منهجًا باطلًا خاطئًا، ثم يأخذون في الإشادة بمنهجهم العلمي وأنه لا منهج غيره يقوم على تلك الركيزة.

ويصور برتراند رسل هذه الدعوة في أجلى صورها فيقول في أثناء إنكاره على من يعتمد على الوحي الإلٰهي: «يحق لنا أن نتساءل إذا كان ينبغي علينا نحن الآخرون قبول مثل هذه الشهادات ـ العلم الموحى به ـ فهذه الشهادات في المقام الأول لا تخضع للاختبارات العادية، فحين يخبرنا رجل العلم بنتائج تجربته فإنه يخبرنا أيضًا بالطريقة التي أجريت بها هذه التجربة، بحيث يمكن للآخرين أن يجربوها بأنفسهم، فإذا لم تتأكد هذه النتيجة فإنها تعتبر غير حقيقية»[3].

ثم طفق يصور المنهج الذي يعتمد عليه أهل الأديان بأنه فاقد للصفة العلمية، ونَعَتَه بالمنهج الصوفي الذي يقوم على العاطفة الذاتية، وختم تعليقه بقوله: «إنني لا أستطيع الاعتراف بغير الأسلوب العلمي طريقة للوصول إلى الحقيقة»[4]، ويؤكد هذه النتيجة فيقول: «لا توجد وسيلة خارج حدود العلم

---

(١) القضية الخالق، لي ستروبل (٩٤).

(٢) انظر تعريفا بالكتاب وبأفكاره: آفاق الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٢٠).

(٣) الدين والعلم (١٧٦).

(٤) المرجع السابق (١٨٨).

لإثبات أو دحض أي شيء»[1].

والغلاة في العلم يؤكدون دائما على أن صاحب النظرية العلمية لا يركن في تحصيلها إلى قدرة ذاتية يختص بها دون غيره، ولا يعتمد على مصدر من مصادر المعرفة الراجعة إلى الذوق أو الوجدان أو الوحي، فكل هذه المصادر وإن صدقت في بعض الأحيان، فإن ما تأتي به ليس داخلًا في المعرفة العلمية الحقيقية؛ لفقدانها شرط القابلية للاختبار.

وباتصاف المنهج العلمي بهذه الصفة يؤكد الغلاة في العلم بأن منهجهم هو الوحيد الذي يتصف بالدقة البالغة في ألفاظه ومصطلحاته وأحكامه، وادعوا أن منهجهم العلمي هو الوحيد الذي يتصف بالموضوعية، لكونه لا يتأثر بالأهواء ولا الرغبات ولا بالنوازع الذاتية، وإنما هو علم متوجه إلى البحث عن الحقيقة بالطريقة الصلبة.

وانطلق الغلاة في العلم من كل تلك الأوصاف للمنهج العلمي إلى القدح في الأديان، بحجة أنها لا تقبل التجريب، ولا يمكن إدخال قضاياها في معمل الاختبار وإجراء الفحص التجريبي عليها، وخلصوا إلى أنها مجرد أوهام وأساطير.

وحين نقوم بتحليل دعوى الغلاة في العلم ونعمل فيها النظر والتدقيق العلمي نجد أنها دعوى غير صحيحة؛ لكونها لا تقوم على أساس مستقيم، ولا تستند إلى دليل سليم، وهي مع ذلك مشتملة على أخطاء معرفية وتوصيفية عديدة ومتشبعة بادعاءات لا رصيد لها في الواقع، وقائمة على مبالغات خارجة عن الحقيقة ومباينة لطبيعة المنهج العلمي نفسه، وإثبات كل ذلك يتحقق بالأمور التالية:

١ ـ استحالة التوحد المنهجي:

وذلك أن مشروع المغالين في تقديس العلم التجريبي يقوم على الادعاء بإمكانية شمول نتائج العلم ومنهجه لكل الظواهر الكونية والإنسانية وغيرها، وأنه يمكن للعلم أن يفسر كل أنواع الحقائق، وهذه الدعوى باطلة من أساسها، وهي

(١) المرجع السابق (١٤٣).

قائمة على المجازفة والتعميم المتعسف الذي لا يقوم على برهان صادق.

فالحقائق الموجودة في الكون مختلفة في طبائعها، ومتباينة في سماتها، ومنفصلة في ماهياتها، فالحقيقة الفيزيائية مختلفة تمام الاختلاف عن الحقيقة الإنسانية، والظواهر الإنسانية مباينة للظواهر الكونية، فمن المستحيل أن يوجد منهج واحد يستوعب كل تلك التنوعات ويشمل جميع تلك الاختلافات وحده.

وقد أكد عدد من علماء فلسفة العلوم على أن العلم ـ المنهج التجريبي ـ لا يمكن أن يقوم وحده بدراسة كل الحقائق الوجودية المختلفة وتفسيرها وحسن التعامل معها، وأنكروا على الغلاة في العلم من أتباع الوضعية المنطقية وغيرهم، وقرروا بأنه لا بد من تضافر عدد من المصادر والمناهج في تأسيس منهجي علمي متكامل يستوعب جميع المكونات الوجودية، وتقوم فكرتهم على أن لكل صنف من الظواهر الوجودية وغيرها منهجًا خاصًّا يتناسب مع طبيعتها، وانتهوا إلى أن المناهج العلمية تتنوع بتنوع طبائع الظواهر وخواصها.

وفي بيان هذا المعنى يقول أينشتاين: «أستطيع أن أقول وأنا على يقين: إن أنْبَه الطلبة الذين قمت بالتدريس لهم كانوا يهتمون اهتمامًا عميقًا بنظرية المعرفة»، ثم يعترف أينشتاين بأنه لولا الدور النقدي الذي مارسته فلسفتا إرتسن ماخ وبوانكاريه لفيزياء نيوتن لتعذر عليه التوصل لنظريته في النسبية[(١)].

وتواترت مقالات عدد كبير من الفلاسفة في التأكيد على أن العلاقة بين العلم والفلسفة علاقة تكامل وتبادل وتساعد، وليست علاقة تصادم وتبعية، وفي بيان هذه العلاقة يقول تايلور: «ما من فكرة ميتافيزيقية عظمية إلا وكان لها تأثير على مسار التاريخ العام للعلم، وفي المقابل فإن كل تقدم في مجال العلم له تأثير على تطور الميتافيزيقا»[(٢)].

ويقول سبنسر: «الفلسفة بغير العلم عاجزة، إذ كيف تنمو الحكمة؟! اللَّهُمَّ على أساس المعرفة المكتسبة كسبًا صحيحًا... وبغير العلم تتدهور الفلسفة وتنحط؛ إذ تنعزل عن تيار النمو الإنساني، وتقع أكثر فأكثر في سخافات المادية

(١) انظر: فلسفة العلم، بدوي عبد الفتاح (١٤٢).
(٢) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي (٨٧).

الكئيبة، ولكن العلم بغير فلسفة لا يصبح عاجزًا فقط، بل مخربًا ومدمرًا»[1]، ويقول برديف: «إنه ليس في وسع أحد أن ينكر أن على الفلسفة أن تساير تطور العلم، وأن تضع نتائج العلوم المختلفة موضع الاعتبار، ولكن لا يعني أن تبقى الفلسفة أسيرة للعلوم الجزئية في تأملاتها العليا، أو أن تعمل على محاكاة تلك العلوم»[2].

وقد قرر هويتهد أن على كل من الفلسفة والعلم أن يتبادلا النقد، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم، وعلى المذهب الفلسفي أن يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجربها العلم، وتجيء العلوم بعد ذلك فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي في صورتها الجديدة[3].

وحين اشتدت النزعة المادية ودعا أتباعها الطبيعيون إلى إخضاع العلوم الإنسانية ـ كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وغيرها ـ للمنهج التجريبي، وادعوا أن البحث في هذه العلوم لا يكون علميًّا صحيحًا إلا إذا أخذ بمناهج العلوم الطبيعية وحدها، بادر عدد من العلماء والفلاسفة إلى التصدي لهذه الدعوة وإعلان المخالفة لها، وأثبتوا استحالة توحد المنهج البحثي بين الظواهر الفيزيائية والظواهر الإنسانية، وبرهنوا على أن طبيعة الموضوعات الإنسانية لا تحتمل مناهج العلم التجريبي ولا تنسجم معها، ورصدوا فروقًا جوهرية متعددة بين الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية[4]، وارتكزوا عليها في بيان خطأ دعوة الماديين إلى توحيد المنهج البحثي في كل الظواهر.

وبعد جولات طويلة مع الطبيعيين الماديين استقر الأمر على نطاق واسع جدًّا بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج العلمي المناسب لها، وأنه لا يوجد منهج واحد يمكن أن يستوعب كل الظواهر الوجودية، يستطيع أن يحيط بها

---

(١) مباهج الفلسفة، ول ديورانت (٢٠).

(٢) مشكلة الفلسفة، زكريا إبراهيم (١٤٤).

(٣) المرجع السابق (١٥٣).

(٤) انظر: مدخل إلى الفلسفة، عبد الفتاح إمام عبد الفتاح (١٥٩ ـ ١٦٨)، والمنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/٢٤٨)، وأسس الفلسفة، توفيق الطويل (٦٨ ـ ٧٧)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري (١/ ٨٣ ـ ٨٥).

من كل جوانبها، بحيث يحقق الكفاية التامة فيها دون أن يشترك معه غيره من المناهج الأخرى، بل ذهب فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر إلى أنه لا يوجد منهج علمي واحد ينفرد بالوصول إلى الأفكار الجديدة لا الاستقراء ولا غيره، ويقول مؤكدًا ذلك: «إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي يقوده إلى النجاح، فلا بد أن يصاب بخيبة أمل، ليس هناك طريق ملكي للنجاح، أيضًا إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي كطريق لتبرير النظريات العلمية فسيصاب أيضًا بخيبة أمل، النظريات العلمية لا يمكن أن تبرر، إنها فقط تنتقد وتختبر»[1].

وحين طبق بوبر منهجه في إمكان التكذيب لم يطبقه على كل الحقائق الوجودية، وإنما كان إعماله له في الحقائق الطبيعية فقط؛ ولأجل هذا أنكر على المادية تعاملها المادي الموحد مع القضايا الإنسانية التاريخية منها والاجتماعية.

ومن أشهر فلاسفة العلم الذين نادوا بتعدد المناهج العلمية: الفيلسوف باومرفيير أيند (١٩٤٤م)، وقد ألَّف كتابًا أسماه «ضد المنهج: مخطط تمهيدي لنظرية موضوعية في المعرفة»، والفكرة الأساسية التي يقوم عليها الكتاب تتلخص في أن العلم لم يكن أبدًا أسير منهج واحد محدد، وإنما عملت فيه مناهج متعددة اشتركت جميعًا في تسيير عجلته وبناء هيكله، واستدل بشواهد كثيرة من تاريخ العلم[2].

وقد أكد زكي نجيب ـ وهو من أتباع الوضعية المنطقية ـ أن هناك دائرة واسعة في الحياة الإنسانية لا يمكن للعلم التجريبي أن يعمل فيها، ثم ضرب مثالًا يكشف به عن قبح السعي إلى إخضاع كل مجالات الحياة الإنسانية للعلم، وضرورة تعدد المناهج العلمية بأن ذكر أن العلم ليس إلا غرفة واحدة ذات باب واحد ونافذة واحدة من قصر كبير، تتعدد فيه الغرف والطوابق والأبواب والنوافذ، فمن الإضرار بصورة ذلك القصر أن تخضع كل غرفه وأبوابه ونوافذه لغرفة واحدة[3].

وهذا المبدأ ـ أعني به لزوم تعدد المناهج العلمية في دراسة كل الظواهر

---

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٣٦٧).
(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٤٣٦ ـ ٤٤٠).
(٣) انظر: أسس التفكير العلمي (٦٧).

الوجودية ـ ظاهر جدًّا في دلالات النصوص الشرعية في الإسلام، فإنها تدل على أن الوحي ليس هو المصدر الوحيد في إدراك كل الحقائق الوجودية، ودعت إلى وجوب مزاولة المنهج التجريبي في معرفة مكنونات الوجود، والدلالات الشرعية على تأسيس مبدأ التعدد المنهجي متنوعة، **ومن أهمها:**

الدلالة الأولى: تأسيس مبدأ التجريب؛ ومن أشهر النصوص الشرعية الدالة على ذلك حديث تأبير النخل، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: «**لو لم تفعلوا لصلح**»، قال: فخرج شيصًا، فمر بهم، فقال: «**ما لنخلكم؟**»، قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[1]، وفي رواية أن النبي ﷺ سمع أصواتًا، فقال: «**ما هذه الأصوات؟**»، قالوا: النخل يؤبرونه يا رسول الله، فقال: «**لو لم يفعلوا لصلح**»، فلم يؤبروا عامئذ، فصار شيصًا، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: «**إذا كان شيئًا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإذا كان شيئًا من أمر دينكم فإلي**»[2].

فهذه الحادثة تقرر أصلًا كليًّا منهجيًّا عظيمًا، وهو أن ما يتعلق بشؤون الحياة المحضة، فإن مرجعه إلى الخبرة والتجربة، وتقرر أن قانون التجربة متروك لعقول الناس ومعارفهم، وأن من القوانين التي يجب الخضوع لها في القضايا الدنيوية قانون التجربة والمشاهدة.

الدلالة الثانية: النزول على رأي الخبراء؛ ومن المشاهد الدالة على ذلك نزول النبي ﷺ على رأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر، فإن النبي ﷺ لما نزل دون بدر وأتاه خبر قريش استشار الناس، فأشار عليه أصحابه، ثم قال الحباب بن المنذر: يا نبي الله، أرأيت هذا المنزل، أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه، أم هو الحرب والمكيدة؟ قال: «**بل هو الحرب والمكيدة**»، قال: فإنهذا ليس لك بمنزل، فانهض حتى نأتي أدنى قليب إلى القوم فننزله، ثم نغور ما سواه من القلب، ثم نبني عليه حوضًا، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: «**أشرت بالرأي**»، فنهض وسار حتى أتى أدنى ماء إلى القوم،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٦٢٧٧).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٢٤٩٢٠)، وابن ماجه في سننه، رقم (٢٤١٧)، وهو حديث صحيح.

وأمر بالقلب فغورت، وبنى حوضًا على القليب[1].

فالنبي ﷺ نزل على رأي أهل الخبرة في هذه القضية، وكان يمكنه أن يعتمد على الوحي الإلٰهي، وهذا يدل على ضرورة تعدد المناهج في دراسة الظواهر الإنسانية، ويدل على أن لكل ظاهرة منهجا معرفيا يتناسب مع طبيعتها.

الدلالة الثالثة: الاعتماد على الإحصاء العددي؛ ويدخل في هذه الدلالة حديث حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ قال: «**أحصوا لي كم يلفظ الإسلام**»[2]، وفي رواية أن النبي ﷺ قال: «**اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس، فكتبنا له ألفًا وخمسمائة رجل**»[3].

وهذه الحادثة تدل على أن الإسلام يؤسس لمبدأ تعدد المناهج، وذلك أن النبي ﷺ كان يمكنه أن يعتمد على الوحي الإلٰهي في معرفة عدد المسلمين، ولكن اعتمد على الإحصاء العددي لينبه أصحابه على ضرورة الإيمان بذلك المبدأ.

وقد كان لهذه الدلالات الشرعية وللشعور بالحاجة إلى التطور وتحقيق الاستقرار الحضاري أثر بليغ على علماء المسلمين، فاجتهدوا في تأسيس المنهج التجريبي، وتوسعوا في دراسة العلوم التجريبية بما يناسبها من طريقة البحث، واستطاعوا بذلك أن يبحثوا في مجالات علمية متعددة[4].

إن الغلاة في تقديس العلم التجريبي ودعاة الاستغناء به دون غيره من المناهج لا يختلفون عن التفكير الكنسي الذي ثاروا عليه؛ وذلك أن الكنيسة في العصور الوسطى ادعت لنفسها امتلاك الحقيقة المتعلقة بكل الظواهر الوجودية، وزعمت أن لديها التفسير لكل الأسرار، وطالبت بعدم الخروج عن تصوراتها الفلكية والجغرافية والتاريخية وغيرها، وحكمت على كل من خرج عن نطاقها بالعذاب والهلاك.

وهذه الشمولية الكنسية تتكرر بالطريقة نفسها مع الغلاة في تقديس العلم؛

---

(١) سيرة ابن هشام (١/ ٦٢٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٣٩٤)، وأحمد في المسند، رقم (٢٣٢٥٩).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٨٩٥).

(٤) انظر: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري (٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٨، ٤٩، ٩٧، ١٠٤)، ونشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (١/ ٣٦ ـ ٤٠).

حيث إنهم ادعوا أن العلم يقوم بكل المهام التي كانت الكنيسة تدعيها لنفسها، وأنه يستوعب كل الظواهر التي كانت الكنيسة تحتكر الحقيقة فيها لمنهجها!!

فنحن أمام تكرار لصورة واحدة لمنهج منحرف وتفكير خاطئ، ولم يختلف إلا في طبيعة المصدر والمنهج الذي ادعيت له الشمولية.

٢ ـ اشتمال المنهج العلمي على مكونات غير تجريبية:

فالعلم التجريبي الحديث ليس منهجا خالصا في التجريبية، وليست كل مكوناته مستخلصة من الاختبار والملاحظة، وإنما فيه مكونات جوهرية ليست تجريبية، ولا يمكن التحقق من صدقها من خلال التجربة والاختبار؛ لكونها أمورًا تسليمية، يسلم بها المشتغلون بالعلم، ولم يسبق أن خضعت للتجريب.

فمن أهم المكونات غير التجريبية في المنهج العلمي: الفروض العلمية، فهذه الفروض ليست وليدة الملاحظة والتجربة، وإنما يُتوصل إلى كثير منها بالاستدلال والاستنباط، ولا يمكن التحقق منها تجريبيًّا، «فالفرض العلمي لا يمكن إثباته بالتجربة»[(١)]، ويقول دوهيم ـ أحد فلاسفة العلم في القرن العشرين ـ: «إن التجربة الحاسمة في الفيزياء أمر مستحيل»[(٢)].

وقد تحول العلم التجريبي في مرحلة متأخرة من القرن العشرين إلى ما يسمى: «المنهج الفرضي»، وهو المنهج الذي يبدأ بوضع الفروض العلمية قبل التجربة، بخلاف المنهج التجريبي التقليدي، الذي يبدأ بالتجربة والملاحظة قبل وضع الفروض[(٣)]، وفي أهمية هذا الانتقال يقول أينشتاين: «لقد اضطرت النظرية إلى الانتقال من المنهج الاستقرائي ـ الذي يبدأ بالتجربة ـ إلى المنهج الاستنباطي ـ الذي يبدأ بالفروض ـ بالرغم من أنه يجب أن تكون أي نظرية علمية في اتساق مع الواقع»[(٤)].

ويقول هانز ريتشنباخ: «مصدر القوة في العلم الحديث هو اختراع المنهج

---

(١) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٣٦)، وانظر في إثبات هذه الخاصية للفروض العلمية: مقدمة لفلسفة العلوم، عزمي إسلام (١٠٣)، والمنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (٢٠٨)، والاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٥٧ ـ ١٦٦).

(٢) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٥٥).

(٣) انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان (١٤٠).

(٤) المرجع السابق (١٤١).

الفرضي الاستنباطي، وهو المنهج الذي يضع تفسيرًا في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع الملاحظة منه»[1].

وأصحاب المنهج الفرضي الاستنباطي أكثروا من التنبيه على أهمية دور الخيال والحدس في المنهج العلمي، وعلى أثرهما البالغ في تحريك عجلة البحث العلمي وتطوره، وبوّؤوا الخيال والحدس منزلة عالية في منهجهم، وفي الكشف عن تلك المنزلة يقول بول موي: «الخيال يسهم بنصيبه في المجهود العلمي، وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن العالم لا يضيف شيئًا ما إلى ما يلاحظه»[2]، ويقول مؤكدا المعنى السابق: «ينبغي أن يكمل الخيال الروح العلمية؛ إذ ليس ثمة علم لا تتدخل فيه فروضنا وتفسيراتنا لما يقع تحت الملاحظة»[3].

وذكر وليم بيردمور بيفردج أن الخيال هو الذي يكسب الباحثين الموهبة والسعة في الأفق، ويقول: «الوقائع والأفكار ميتة في ذاتها، والخيال هو الذي يهبها الحياة»[4]، وفي حديث هنري بوانكاريه عن طبيعة المنهج العلمي يقول: «لكل من المنطق والحدس دوره الضروري، فهما معا ضروريان: المنطق الذي يستطيع وحده أن يعطي اليقين، هو أداة البرهنة، والحدس هو أداة الإبداع»[5]، ويؤكد ذلك بقوله: «أما الآن فإني أريد أن أتحدث قبل كل شيء عن دور الحدس في العلم نفسه، فإذا كان نافعًا بالنسبة للطالب، فإنه أكثر نفعًا بالنسبة للعالم المبدع»[6].

ويبين هنري بوانكاريه طبيعة الحدس الضروري في المنهج العلمي فيقول: «الحدس ليس مبنيًّا على شهادة الحس، وبالضرورة فالحواس لا تلبث أن تصبح عاجزة وبسرعة»[7].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٩٧).
(٢) المنطق وفلسفة العلوم (٥٩).
(٣) المرجع السابق (٥١).
(٤) فن البحث العلمي (١٠٢).
(٥) قيمة العلم (٢٢).
(٦) المرجع السابق (٢٠).
(٧) المرجع السابق (١٨).

وقد توافرت أقوال عدد من المشتغلين بفلسفة العلم في العصر الحديث على تأكيد أهمية هذين الأمرين في المنهج العلمي[1].

إن حضور الخيال والحدس في المنهج العلمي يدل على أنه ليس منهجًا متمحضًا في التجربة، وأنه ليس كل مكوناته مؤسسة على التجريب والملاحظة، بل إنه يدل على إثبات أن المنهج العلمي خليط من أمور تجريبية وأمور ليست كذلك.

ومما يؤكد أن المنهج العلمي ليس مقتصرًا على المكونات التجريبية فقط: أن العلم الحديث أخذ في القرن العشرين يؤمن بنظريات عديدة، ليست خاضعة للتجربة والملاحظة، وإنما هي ذات صبغة غيبية ميتافيزيقية لا يمكن التحقق منها تجريبيًّا، «فقد تدعم في القرن العشرين انطباع بأن هذا الاتجاه الجبار قد أوقفته فيزياء القرن العشرين، وخاصة نظرية النسبية ونظرية الكم، كان الواضح لدى كثير من المؤلفين أن الاتجاه نحو المادية قد توقف، وأنه قد حدث تحول حاد نحو المثالية»[2].

ونصت دائرة المعارف البريطانية على أن «العلم المعاصر يميل إلى الابتعاد عن مذهبي المادية والميكانيكية، ويقترب من الاعتراف بغير العوامل الميكانيكية في ظواهر الطبيعة، حتى الظواهر الفيزيائية»[3].

ويؤكد الفيلسوف المعاصر وليم جيمس إيرل هذا المعنى فيقول: «وكثيرًا ما شيد العلم المعاصر نظريات تشير إلى كميات لا يمكن ملاحظتها، كميات لا نملك في الوقت الراهن أو على الدوام أي شيء من قبيل المنفذ الإدراكي إليها»[4].

ومما يكشف عن أن المنهج العلمي ليس متمحضًا في المكونات التجريبية ويثبت أن فيه قدرًا جوهريًّا ليس متحصلًا من التجريب والملاحظة: وجود البُعد التسليمي في بنيته، فالمنهج العلمي لا يختلف عن غيره في أن الباحث فيه يعتمد

---

(١) انظر في أهمية الخيال والحدس في المنهج العلمي: المنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر علي (١٨٦ ـ ١٩٣).

(٢) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٠)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٧٢).

(٣) فلسفة العلم، فيليب فرانك (٢٢٤).

(٤) مدخل إلى الفلسفة (١٢٥).

على قدر من التسليم والمصادرة التي لم يتحقق منها، فالعالم التجريبي يستند إلى أن العالم له وجود حقيقي موضوعي، وأن قوانين الكون متسقة ومطردة ثابتة، وفي الكشف عن ذلك يقول أينشتاين: «إن العلم لا يخترعه إلا أولئك المشبعون تمامًا بحب الحق والإدراك السليم، وهذا مصدر من مصادر الشعور ينبع من ميدان الدين، ويتصل بهذا الميدان الإيمان بأنه من الممكن أن تكون القواعد التي تنطبق على عالم الوجود معقولة؛ أي: يمكن إدراكها بالعقل، ولا أستطيع أن أتصور عالما بغير هذا الإيمان العميق، ويمكن التعليق على هذا الرأي بهذه الصورة: العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى»[1].

وفي بيان ضرورة التسليم في المنهج العلمي يقول بول موي: «الروح العلمية تفترض التسليم بمعتقدات خاصة تعبر عنها بعض المبادئ»[2]، ويقول الدكتور تشارلز تاونز مبينًا أنه لا فرق بين العلم والدين في وجود أصل التسليم: «أصبح الإيمان في العلم شيئًا يمكن للعقل البشري فهمه، وهذا الإيمان ليس قديمًا، وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقي نفسه في وسط الخرافات التي تقوم على عدم وجود نظام في الكون»[3]، ويقول ألبرت ربوس سابين: «إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان»[4].

ويقول الفيزيائي بول ديفيس ـ رغم أنه لا يؤمن بالله ـ: «حتى أكثر العلماء إلحادًا يقبلون كفعل يقتضي الإيمان بوجود نظام على شكل قانون في الطبيعة يكون ـ جزئيًا على الأقل ـ مفهومًا لنا»[5]، ويقول جان بولكينغهورن: «لا يفسر لنا العلم قابلية العالم الفيزيائي للإدراك رياضيًا؛ لأن قابلية إدراك الكون رياضيًا تشكل جزءًا من الإيمان الأساسي الذي بني عليه العلم»[6].

كل الشواهد السابقة تدل على أن دعوى الغلاة في العلم بكون المنهج العلمي متمحضًا في التجريبية غير صحيحة، ولا تقوم على دليل مستقيم، بل هي

---

(١) آراء فلسفية في أزمة العصر، أدرين كوخ (١٠٨).
(٢) المنطق وفلسفة العلوم (٥١).
(٣) من حياة العلماء، تيودور (٨٩).
(٤) المرجع السابق (٣٤٥).
(٥) أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٤٧).
(٦) المرجع السابق (٢٣١)، وانظر: المرجع ذاته (٢٣٥).

تدل على أنه مختلط بمكونات كبيرة وجوهرية راجعة إلى الأبعاد الذاتية المنبثقة من كيان البحث نفسه.

فالزعم الذي يكرره دائمًا الغلاة في العلم بأن الاستناد إلى الأمور غير التجريبية من خصائص التفكير الديني زعم زائف غير صحيح، بل كل الأنماط التفكيرية تتضمن مواد غير تجريبية حتى النمط العلمي نفسه، فإنه ـ كما سبق الكشف عنه ـ أنشأ مواد غير تجريبية عديدة، استعان بها في تكوين نمطه التفكيري، واستند إليها في بناء تصوراته وأفكاره.

٣ ـ توسع معنى التجريب:

حين كان البلوغ إلى التجريبية الشاملة المباشرة أمرًا مستبعدًا جدًّا، فإن المنهج العلمي لم يلتزم بها، ولم يقتصر في إثباتاته على ما تثبته التجربة المباشرة فقط، ولم يجعل الوصف بالعلمية والحقيقة قاصرًا على الأمور التي تخضع بذاتها للتجريب؛ لأنه لو اقتصر على ذلك سيفقد كثيرًا من المكونات الجوهرية في العلم وفي حياة الإنسان، وفي بيان ذلك يقول برتراند رسل: «ليس العلم وحده هو الذي يكون مستحيلًا إذا نحن اكتفينا بمعرفة ما يمكن أن يقع في خبرتنا، وما يمكن أن نتحقق من صدقه فقط، ولكن قدرًا كبيرًا مما لا يشك أحد مخلص في كونه معرفة يصبح مستحيلًا»[١].

فلم يجد المشتغلون في العلم من حلٍّ إلا في توسيع معنى التجريب، فجعلوا معناه شاملًا لآثار الشيء المترتبة عليه، فأثبتوا حقائق كثيرة ووصفوها بالعلمية من غير أن يدركوها بالتجريب، وإنما كان اعتمادهم في إثباتها على إدراك الآثار المترتبة عليها، فقانون الجاذبية ليس من القوانين التجريبية التي يمكن التحقق منها في المعمل، وإنما أُثبت من خلال آثاره المشاهدة في الكون، وكذلك الإلكترون، فهو لم يدرك بالتجربة، وإنما أُثبت وجوده ووصف بالعلمية نتيجة لإدراك آثاره، وكذلك الحال في نظرية التطور، فهي لم تدرك بالتجربة، بمعنى أنه لا يوجد ولا مثال واحد رأينا فيه انتقال الحيوان من الجنس الأدنى إلى الجنس الأعلى، ولا يمكن إثبات ذلك تجريبيًّا، وإنما كان الاعتماد في

---

(١) فلسفتي كيف تطورت (٢٢٣).

إثباتها على ما يدعى أنه آثار للتطور في المتحجرات وغيرها[1].

وهذا المنهج ـ أعني: الاستدلال على الشيء بآثاره ـ طريقة صحيحة متسقة مع دلالات العقل السليم، وهو من أكثر المناهج العلمية المعتمدة في العلوم والمعارف الحياتية المعيشية، وهو معتمد على مبدأ السببية ومشتمل على الاستنباط العقلي الضروري.

ونحن لا ننكر على المنهج العلمي اعتبار هذا الطريق في الاستدلال واعتماده عليه في إثبات النظريات والحقائق العلمية، **ولكن محل الإنكار في مواطن ثلاثة:**

الأول: التطبيق الخاطئ لهذا الطريق وعدم استيفاء شروطه ومقوماته، كما هو الواقع في نظرية التطور كما سيأتي بيانه قريبًا في البحث[2].

والثاني: اختزال تطبيقه، بحيث يطبق على النظريات العلمية الطبيعية فقط، مع دعوى أنه لا ينطبق إلا عليها فقط.

والثالث: التوصيف الخاطئ لطبيعة هذا الطريق، فالاستدلال بالآثار على أسبابها في الحقيقة ليس طريقا تجريبيا محضا، وإنما هو تجريبي عقلي في آن واحد.

والدين في تأسيسه لأصوله الكبرى يقوم على هذا المنهج، فالأدلة التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله قائمة على الاستدلال بالآثار، فالله تعالى وإن كان لا يُرى في الدنيا، ولكن آثار قدرته في الخلق تشاهد في كل مكان، فيستدل العقل الإنساني من تلك الآثار على إثبات وجوده، فالأدلة الدالة على الوجود الإلٰهي وغيره من الأصول الدينية مركبة من دلالة الحس والعقل معًا.

فلا فرق بين منهج إثبات الملاحدة والغلاة في العلم لنظرية التطور مثلًا، وبين منهج إثبات المؤمنين لوجود الله؛ إذ كلاهما قائم على الاستدلال بالآثار، فلماذا يوصف المنهج المسلوك لديهم بالعلمية والدقة، ولا يوصف منهج المؤمنين بذلك، مع أنهما متفقان في الطريقة وطبيعة الاستدلال؟!!

---

(١) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٢٤، ٣٨، ٨٥، ١٣٦).

(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نظرية التطور ونقدها.

ومن أفضل من نبه على هذا الخلل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم المفكر الإسلامي وحيد الدين خان، حيث يقول بعد أن ذكر أقوالًا تؤكد أن إثبات نظرية التطور قائم على الاستدلال بآثارها: «فإذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارتقاء حقيقة مقبولة في ضوء مقاييس الاستدلال العلمي، فإن هذه الأدلة نفسـها موجودة كذلك في جانب الدين بصورة أشد وأكمل، وفي هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير موقفه من تبنيه لنظرية الارتقاء كحقيقة علمية، وعن تبرير رفضه للدين ـ باعتبار أنه غير قابل ولو لمجرد البحث العلمي ـ مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارتقاء والدين كليهما»[1].

وممن أشار إلى هذا المعنى أيضًا الطبيب العالم ليكونت دي ينوي، حيث يقول: «كثير من الأذكياء وذوي النية الحسنة يتخيلون أنهم لا يستطيعون الإيمان بالله؛ لأنهم لا يستطيعون أن يدركوه، على أن الإنسان الأمين الذي تنطوي نفسه على الشوق العلمي لا يلزمه أن يتصور الله كما لا يلتزم العالم الطبيعي أن يتصور الكهرب، وليس الكهرب قابلًا للتصور في كيانه المادي، وإنه مع هذا لأثبت في آثاره من قطعة الخشب!»[2].

ويقول أستاذ الكيمياء الحيويةواين أولت مؤكدًا المعنى السابق: «فليس هناك من يدعي أنه رأى البروتون أو الإلكترون، ولكن الناس يلمسون آثارها، وكذلك الحال فيما يتصل بتركيب الذرة. . . وكذلك الحال فيما يتعلق بتركيب الأجرام السماوية البعيدة وما يفصلها من مسافات شاسعة مما لا نستطيع أن نخضعه لتجاربنا أو نقيم الأدلة المباشرة على نظرياتنا وفروضنا حولها. . . ويستطيع الإنسان أن يمارس مثل هذا الإيمان فيما يتصل بفكرة وجود الله»[3].

وبعد أن ذكر الفيلسوف والعالم الطبيعي ميريت ستانلي كونجدن محورية الاستدلال الاستنباطي المعتمد على مشاهدة الآثار أشار إلى أن علم الفلك قائم على هذا النوع من الاستدلال، وقال: «وما بالنا نذهب بعيدًا، وقد درسنا الذرة وخواصها، ونحن مع ذلك لم نر الذرة حتى يومنا هذا بطريقة مباشرة، ولقد

(١) الدين في مواجهة العلم (٢٣).
(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد (٨٧).
(٣) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٣٦).

أيدت القنبلة الذرية الأولى ما وصلنا إليه من قوانين ونظريات حول تركيب الذرة غير المنظور ووظائفها، إننا نستدل على هذه الظواهر جميعًا بآثارها، معتمدين في ذلك على الاستدلال المنطقي الصرف. . . وإننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله تعالى وصفاته»[1].

٤ ـ اضطراب معايير العلمية:

وذلك أن العلمويين حين أعلنوا بأن منهج العلم التجريبي هو الطريق الوحيد للمعرفة لم يتفقوا على تحديد ضابط متقن يميز بدقة بين ما هو علمي وما ليس بعلمي، وهي قضية محورية في دعواهم، ومع ذلك وقع بينهم اختلاف واضطراب شديد في ضبطها، فبعضهم جعل ذلك راجعًا إلى إمكان التحقق التجريبي كما فعل أتباع الوضعية المنطقية، وبعضهم جعل ذلك راجعًا إلى إمكان التكذيب التجريبي، وبعضهم ذكر غير ذلك.

ومحصل ما انتهت إليه جهودهم أنهم لم يقدموا قيدا منضبطًا يفصل بين ما هو علمي وما ليس بعلمي، وإنما كثر الجدال بينهم واستمر كثيرا.

ومن أشهر من أثار هذه القضية ستيفن ماير ـ أستاذ التاريخ وفلسفة العلوم في جامعة كامبردج ـ، فإنه ذكر في سياق نقده للعلموية أنه «من ناحية تاريخية قد فشلت محاولات إيجاد ثوابت منهجية تمدنا بالشروط الضرورية والكافية للتمييز بين العلم الصحيح والعلم الكاذب»[2].

ثم استعرض عددًا من المحاولات التي قدمت لضبط الفصل بين ما هو علمي وما ليس علميًا، وبيَّن ما فيها من خلل، ثم قال: «ونتيجة لذلك اعتبر أغلب الفلاسفة المعاصرين ـ سوى بعض الاستثناءات ـ أن سؤال: ما المنهج الذي يميز العلم من اللاعلم؟ سؤال مستعص وممل»[3].

وفي تأكيد صعوبة التمييز بين المنهج العلمي وما ليس كذلك يقول برتراند رسل في بعض كلامه: «يوجد في العلم عدد كبير من الطرق المختلفة المناسبة لأنواع مختلفة من المشكلات، ولكن فوق كل ذلك، يوجد شيء ما ليس من

---

(١) المرجع السابق (٢٣).

(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وستيفن ماير وآخر (١٦٥).

(٣) المرجع السابق (١٦٩).

السهل تحديده، يمكن أن يسمى بالطريقة العلمية»[1].

٥ ـ الوقوع في التناقضات المنهجية:

من أقوى ما يدل على اضطراب الأفكار وتهالكها وقوع التناقض بين مكوناتها أو في مواقف أتباعها، فهذا التناقض عادة ما يكون نتيجة طبيعية للخلل الكامن في الأفكار ذاتها، وقد وقع أتباع النزعة العلموية في تناقضات متعددة، **منها:**

١ ـ ظهر لنا من خلال العرض السابق بجملته أن المنهج العلمي قائم في قدر كبير من كيانه على مكونات غير تجريبية، ولا يمكن التحقق منها، وأنه يسلم بأمور عديدة لم يتحقق منها في ذاتها، وإنما يأخذها مأخذ التسليم أو يستدل عليها بآثارها، وكل هذه الشواهد تتناقض مع دعوى الغلاة في العلم الأساسية، فإنهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بأمور لا تخضع للتجريب، ولا يمكن التحقق منها، وفي الوقت نفسه يقرون بمكونات علمية لا تخضع للتجريب والاختبار، ولا يجعلون ذلك قادحا في علميتها، ولا مقللا من قيمتها.

وقد أشار كروزيار إلى هذا التناقض المنهجي الصارخ، فإنه بعد أن ذكر جملة من القضايا التي يؤمن بها العلم مع عجزه عن التحقق منها تجريبيا يقول ناقدا لقول أوجست كونت: «فإذا كانت القواعد الأولية التي تقوم عليها مداركنا ومعارفنا المنظومة يجب أن يعتقد بها ولو لم يكن في مستطاع العلم أن يعرفها، فإن أقوى برهان يقيمه كونت في وجه الاعتقاد بوجود الله ـ إذ يقول بأنه لا يمكن إثباته بالعلم ـ ينهار من وهن أساسه»[2].

وقد أكد عدد من العلماء المشتغلين بالعلم التجريبي بأنه لا فرق بين المنهج المتبع في البحث التجريبي وبين المنهج المتبع في إثبات الوجود الإلٰهي، من جهة أن كلًّا منهما قائم على مسلمات غير تجريبية، ولا يمكن البرهنة عليها بالفحص التجريبي في المعمل والمختبر[3].

---

(١) عبادة الإنسان الحر (٦٢)، وانظر في الإشارة إلى هذا الخلل: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٥٥ ـ ٦٠).

(٢) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٦٦)، وانظر أمثلة أخرى على تناقض الغلاة في العلم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مصطفى صبري (٢/ ٨١ ـ ٨٢).

(٣) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٢٤، ٣٨، ١٣٦).

٢ ـ ويظهر تناقض الغلاة في العلم من جهة أخرى، وهي أن بعضهم يصر على أن العلم يدل على إبطال الأديان ويحكم ببطلانها، ولكنهم إذا رأوا المؤمنين يستدلون بالعلم على إثبات صحة الأديان يعترضون عليهم؛ بحجة أن قضايا الأديان لا تدخل ضمن ما يمكن تجريبه!!

وفي الكشف عن هذا النوع من التناقض يقول المفكر الإسلامي وحيد الدين خان: «إن قضية العقل الحديث ضد الدين تشتمل على جانبين متناقضين في آن واحد، فبينما يرى العقل الحديث من ناحية أن الدين مجموعة عقائد لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية؛ ولذلك يعتبرون العقيدة عملًا شخصيًّا للأفراد، نجد في نفس الوقت أنْ جيشًا من مفكري هذا المنهج يدعون أن الكشوف العلمية الجديدة قد أبطلت العقائد الدينية.

ونحن نرى أن كلا الاتجاهين مناقض للآخر، فالدين حيث إنه من المستحيل إثباته علميا، ويتعلق بموضوع غير قابل للإثبات بالتجربة العلمية، فللسبب نفسه يجب أن يكون رفض الدين مستحيلًا أيضًا، بناءً على تلك المقاييس نفسها، وبكلمة أخرى: يتلخص موقف العصر الحديث في أنك لو حاولت إقامة الأدلة لإثبات الدين، فإنهم سيقولون لك: إنك تجهد نفسك عبثًا؛ لأن الدين ليس بشيء يمكن إثباته علميا؛ لعدم إمكان خضوعه لمقاييس العلم الحديثة.

ولكن هؤلاء أنفسهم عندما يقيمون الأدلة ضد الدين يجعلون من ذلك الدين نفسه ـ الذي سبق أن زعموا أنه غير قابل للخضوع للتجربة العلمية ـ ميدانًا يمكنهم إقامة الأدلة العلمية لرفضه!!.

وليس السبب في هذا التناقض أن الدين في حقيقته يتعلق بميدان لا يقبل الأدلة العلمية، لكن السبب الحقيقي في هذا التناقض هو أن معارضي الدين لا يريدون أن يستغل المؤمنون بالدين نفس المقاييس التي استخدمها هؤلاء لرفضه؛ لأنه لو تمكن المؤمنون بالدين من استغلالها استغلالًا طيبًا لاضطر المعارضون إلى أن يسلموا ـ على الأقل ـ بأن الدين قائم على أسس معقولة.

ومثلهم في هذا تماما مثل محكمة يوجد فيها المحامي الحكومي، ولكن المتهم لا يحق له استخدام محامٍ آخر وفق رغبته، وهذا يؤكد أن الحكومة تسلم بمبدأ وجود المحامي وتوضيح قضية المتهم، إلا أن المتهم عندما أراد استغلال

ذلك المبدأ لصالحه عارضته الحكومة التي تخشى أن ينتفع المتهم بالمبدأ نفسه»[1].

٣ ـ ومن تناقض دعاة الغلو في العلم: أن كثيرًا منهم يصف كل باحث توصل إلى نتيجة موافقة لرؤيتهم بالنزاهة والدقة والتعمق في العلم، ويقبلون ما جاء به من غير مراجعة أو توقف، وفي المقابل تراهم يصفون الباحثين الذين توصلوا إلى مواقف مخالفة لرؤيتهم بالتحيز والضحالة في العلم، وتراهم يتشككون كثيرًا في قبول ما جاؤوا به، ويعلنون التوقف عن قبوله، مع أن كلا الصنفين استعمل المنهج العلمي نفسه، واعتمد الطريقة نفسها في البحث والتدقيق!

٦ ـ القفز الحكمي:

وذلك أن طبيعة المنهج العلمي عند التحقيق والتدقيق تقتضي أنه لا يثبت ولا ينفى ما لا يمكن إخضاعه للاختبار والتجريب، لكون هذه الأمور خارجة عن نطاقه الذي يمكن أن يعمل فيه، وأصول القضايا الدينية ليست مما يمكن إخضاعه للاختبار، والمنهجية العلمية الصحيحة تقتضي أن لا يُحكم عليها من خلال المنهج العلمي التجريبي بإثبات ولا نفي؛ لكونها خارجة عن نطاقه.

وفي التصريح بهذه النتيجة المنهجية يقول برتراند رسل بعد أن ذكر إيمان المؤمنين بوجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة: «ومن ثم فإنه لمن الأهمية بمكان استيضاح رأي العلم في هذه المعتقدات الثلاثة، وفي اعتقادي الخاص أن العلم لا يستطيع إثباتها أو نفيها في الوقت الراهن، وأنه لا توجد وسيلة خارج حدود العلم لإثبات أو دحض أي شيء»[2].

وبرتراند رسل يبدو متناقضًا في كلامه السابق؛ لأنه أقر أولًا بأن العلم لا يمكنه الإثبات أو النفي إلا في الأمور القابلة للاختبار والتجريب ـ وهذا هو محل الشاهد من كلامه ـ، ولكنه ناقض نفسه فذكر أنه لا طريق لإثبات الحقائق في الوجود إلا العلم!

---

(١) الدين في مواجهة العلم (١٤).

(٢) الدين والعلم (١٤٣).

ولكنه في موضع لاحق من كلامه يعود إلى التأكيد مرة أخرى بأن العلم لا يمكنه أن يقول شيئًا عن القيم والأخلاق؛ لأن موضوعاتها ليست مما يمكن أن يدخل تحت الاختبار![1].

ويقول ستيفن جاي جولد: «العلم لا يمكنه بأساليبه المشروعة أن يتخذ قرارات فاصلة في قضية وجود الله فنحن لا نؤكدها ولا ننكرها، ولكن بصفتنا علماء لا يمكننا التعليق عليها أصلًا»[2]، وتؤكد الأكاديمية الأمريكية الوطنية للعلوم المعنى ذاته فتقول: «العلم هو وسيلة للمعرفة عن العالم الطبيعي، وهو قاصر على تفسير العالم الطبيعي من خلال الأسباب الطبيعية، لذلك لا يمكن للعلم أن يقول أي شيء عما هو فوق طبيعي، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده هي أمر يقف العلم تجاهها على الحياد»[3].

ومع هذا كله نجد الغلاة في العلم يقفزون على طبيعة العلم، ويدعون أنه يدل على إبطال الإيمان بوجود الله وعلى نفي خلود الروح والغيب؛ بحجة أنها ليست مما يدخل تحت التجريب، وهذا منهم تجاوز للمقدمات بغير دليل، وادعاء لنتائج لا يدل عليها تركيب الدليل وطبيعته.

فإنه يقال لمن لا يؤمن إلا بما يدل عليه العلم ويحكم على كل ما لم يدركه العلم بالخرافة والعدم: هل منشأ حكمك هذا راجع إلى أن ما لم يدركه العلم لكونه غير موجود أم لكونه لا دليل على وجوده؟!

فإن قال: لكونه غير موجود، فهذا القول مخالف للضرورة العقلية والواقعية، لكون العلم كاشفا وليس خالقًا، فإنه على مقتضى هذا الجواب يجب أن تكون المجرات الواسعة والكواكب الكبيرة التي لم يكتشفها العلم إلا في العقود الأخيرة كانت معدومة، ولم يتحقق لها الوجود الفعلي إلا بعد اكتشاف العلم لها، وهذا لا يقول به عاقل يدرك معنى ما يقول.

وإن قال: لكونه لا دليل على وجوده، قيل له: عدم الدليل المعين ليس دليلًا على العدم، فأهل الإيمان يشتركون معك في أن الأمر الذي لا يدركه العلم

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٣).

(٢) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٦٠).

(٣) من خلق الله، إدكار أندروز (٧٠).

لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات من جهة العلم، ولكنهم زادوا عليك بأن وجد عندهم دليل من نوع آخر إما من العقل وإما من الوحي الصادق يثبت الأصول الدينية الغيبية.

فغاية ما يمكن أن يوصل إليه المنهج العلمي ـ لو أردنا الاقتصار عليه وحده ـ وجوب التوقف عن الإثبات أو النفي في القضايا غير القابلة للتجريب والاختبار، ولكن المشكل المنهجي الذي وقع فيه الغلاة في العلم أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، وإنما تجاوزوه إلى الادعاء بأن العلم يدل على نفي القضايا التي لا تدخل تحت التجريب، وهذا قفز حكمي لا دليل عليه، وهو في الوقت نفسه منافٍ لضرورة العقل؛ لأن عدم إدراك الشيء بطريقة معينة لا يعني بحال عدم وجوده، ولا يبرر بمجرد ذلك الحكم بعدمه.

والأصل المنهجي الذي يقوم هذا الحكم عليه راجع إلى طبيعة الدليل، وطبيعة الدليل قائمة على التلازم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وفي بيان حقيقة الدليل ومقتضياته يقول ابن تيمية: «كل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه، ولا يكون الدليل إلا ملزومًا، ولا يكون ملزوم إلا دليلًا، فكون الشيء دليلًا وملزومًا أمران متلازمان، وسواء سمي ذلك برهانًا أو حجة أو أمارة أو غير ذلك»[1]، ويزيد هذا المعنى وضوحًا فيقول: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه؛ ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم أو ظن، وبعض المتكلمين يخص لفظ الدليل بما يوصل إلى العلم، ويسمي ما يوصل إلى الظن: أمارة، وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم.

فالمقصود أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزومًا له، فإنه يكون دليلًا عليه وبرهانًا له، سواء كانا وجوديين، أو عدميين، أو أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»[2].

ولكون حقيقة الدليل راجعة إلى التلازم، فإن ذلك يقتضي في دلالة العقل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٢٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٢).
(٢) الرد على المنطقيين (٢٥٠).

أن الدليل يجب طرده ولا يصح انعكاسه، ومعنى هذا: أنه يجب أن يطرد الدليل، فكلما وجد الدليل يجب أن يكون المدلول موجودا، لكون الدليل ملزومًا للمدلول، ووجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، ولكن هذا لا يعني أنه يصح انعكاس الدليل، فيكون عدم وجود الدليل دليلًا على عدم وجود المدلول؛ لكون المدلول لازما للدليل، وعدم وجود اللازم لا يعني عدم وجود الملزوم.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل»[١]، ويقول أيضًا: «الدليل يجب طرده وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[٢].

ومن هنا تأسست قاعدة: «عدم وجود الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول»، ويقول ابن تيمية في بيانها: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت»[٣].

وهذه القاعدة نافعة جدًّا في النقاش مع كل من ينفي وجود بعض الأمور بناء على أنه لم يجد لها دليلًا في منهجه المعرفي الذي يسلكه، ويمكن أن تطبق في كثير من القضايا الدينية وغيرها، وقد استعملها ابن تيمية في الحجاج مع عدد من المخالفين له، حيث يقول: «ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسُّنَّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان.

فإن هؤلاء يقولون: هذه غير معلومة لنا، كما يقول من يقول من الكفار:

---

(١) المرجع السابق (٢٩٤).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠).
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٩).

إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك، وقرؤوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك، تحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك.

وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك، لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ﴾ [يونس: ٣٩].

وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب، وإلا فليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم، لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم، وهذا إنما يفيد عدم العلم، لا العلم بالعدم، وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره»[١].

وفي مجال الحجاج مع الغلاة في العلم يعد تطبيق هذه القاعدة أمرًا نافعًا جدًّا، حيث يثبت لهم بأن عدم وجود الدليل عندهم بناء على منهجهم البحثي لا يستلزم عدم وجود القضايا التي لا تخضع لطريقة بحثهم.

يقول مصطفى صبري ـ مفتي الدولة العثمانية في زمانه ـ: «عدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده في نفس الأمر، فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بعقولهم، فلو بحثوا بها لما تجرؤوا على إنكار وجوده، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يُرَى، في حين أن العقل والعلم لا يُرَيان وإنما يُعرفان بآثارهما، فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم»[٢].

وقد أقر بعض أتباع المذهب الحسي بأن منهجهم يلزم منه الإمساك عن الإثبات أو النفي في الأمور التي لا يمكن اختبارها تجريبيًّا، فيقول الأستاذ ليتريه: «لما كنا نجهل أصول الكائنات ومصائرها فلا يليق بنا أن ننكر وجود شيء سابق عليها أو لاحق لها، كما لا يليق بنا أن نثبت ذلك، فالمذهب الحسي

---

(١) الرد على المنطقيين (١٠٠).

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين (٢/٧٨).

يتحفظ كل التحفظ في مسألة وجود العقل الأول، لإقراره بجهله المطلق في هذا الشأن، كما أن العلوم الفرعية التي هي منابع للمذهب الحسي يلزمها أن تتحفظ من الحكم على أصول الأشياء ونهاياتها، بمعنى أننا إن لم ننكر وجود الحكمة الإلٰهية فلا نتعرض لإثباتها، فنحن على الحياد التام، بين النفي والإثبات»[١].

وفي تأكيد الحقيقة السابقة يقول الفيلسوف وعالم الأحياء ميريت ستانلي كونجدن: «تعالج العلوم كثيرًا من الظواهر الطبيعية التي تحدث في هذا الكون، وبرغم أن العلوم لا تؤيد وجود عالم غير مادي تأييدًا تامًّا، فإنها لا تستطيع أن تنفي بصورة قاطعة وجود عوالم أخرى غير مادية وراء العالم المادي»[٢].

٧ ـ فقدان الدقة:

لا يملّ الغلاة في العلم من تكرار الادعاء بأن المنهج العلمي يتصف بالدقة والوضوح فكان أهلا للثقة والاطمئنان، وأن جميع المناهج الأخرى الدينية والفلسفية فاقدة لهذه السمة فلا يوثق بها، ولكن هذا الكلام لا يعدو أن يكون دعوى من الدعاوى المجردة، فالمنهج العلمي كغيره من المناهج متنوع في مكوناته، فمنها ما هو واضح ومنها ما هو غامض مضطرب، ومنها ما هو سهل ميسور ومنها ما هو معقد عسر.

يقول السير جيمس جينز واصفًا العلم في الموازنة بينه وبين الفلسفة: «نلاحظ أن العلم نفسه لا يملك مصطلحات دقيقة متفقا عليها؛ ولهذا فليس له القدرة على الوصف الدقيق المتفق عليه»[٣]، ثم أخذ في ضرب الأمثلة على ذلك، فذكر مصطلح الحركة والطاقة والسرعة وغيرها.

وتتابعت مقالات عدد من الباحثين في تأكيد صعوبة العلم وعسره، وكشفوا عن حجم الغموض الذي تتصف به نظرياته، وخاصة ما يتعلق بالفيزياء الحديثة، فنظرياتها من أعقد النظريات العلمية المعاصرة وأصعبها؛ حتى وصف بعض الباحثين نظرية النسبية بأنه لا يكاد يوجد في العالم اثنا عشر رجلًا يعرف

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (١/ ٥١٤).
(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٢٥).
(٣) الفيزياء والفلسفة (١١٧).

حقيقتها![1]، وهذا الحكم لا يخلو من المبالغة، ولكنه مؤشر قوي على صعوبتها.

فالمنهج العلمي إذن لا يختلف عن غيره من المناهج في الاختلاف بين مكوناته وضوحًا وغموضًا اتفاقًا واختلافًا بين أتباعه، فلا فضل له على غيره من هذه الجهة.

٨ ـ انخرام الموضوعية:

كثيرًا ما يدعي الغلاة في العلم أن المنهج العلمي منهج موضوعي، وطريق مأمون من دخول المؤثرات المانعة من الوصول إلى الحقيقة؛ لكونه قائمًا على الملاحظة والتجربة، فبذلك بات المنهج العلمي مستعصيًا على دخول الأمور الزائفة فيه، منغلقًا في وجه الاختلاط بالمضامين المتنافية مع الموضوعية العلمية.

ومع التسليم بأن العلم فيه قدر كبير من الموضوعية والدقة، لكن الزعم بموضوعيته الخالصة ودقته الصارمة غير صحيح، فإن العلم التجريبي لا ينمو بنفسه، ولا تتشكل نظرياته في عالم غير عالمنا، وكثيرًا ما يكون للأفكار التي يحملها الباحث والأخلاق والطبائع التي يتصف بها أثر على نتائجه وتصوراته العلمية، وكثيرًا ما يكون للاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية والأجواء الاجتماعية سطوة على مساراته ومكتشفاته.

فأفراد الباحثين يقع منهم التأثر كثيرًا بمعتقداتهم وخلفياتهم الثقافية والفكرية، فالباحث حين يدخل معمله لا يخلع أفكاره المسبقة خارج الباب، وإنما يدخل بكل حمولاته الفلسفية والفكرية والاجتماعية، وقد كتب فيرابند مقالًا عن مشكلات المذهب التجريبي يقول فيه: «إن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد»[2]، وهذه المقولة يعبر بها عن أن الباحث التجريبي كثيرًا ما يتأثر بمعتقداته وأفكاره التي يحملها.

والعلماء المشتغلون بالعلم التجريبي مثل كل البشر يمكن أن يتعرضوا للتعصب ومراعاة حظوظ النفس والخروج عن الموضوعية، يقول الدكتور أ. وهيلز: «إنني سأكون آخر من يدَّعي أننا نحن العلماء أقل الناس عرضة للتعصب

---

(١) انظر: كتب غيرت وجه العالم، روبرت داونز (٣٢٧).

(٢) فلسفة العلوم ـ المشكلات الفلسفية ـ، ماهر عبد القادر علي (١١).

بالنسبة للمثقفين الآخرين»[1].

وقد ذكر كونانت أن الموضوعية والتجرد لم تكن ملازمة للعلم منذ أول نشأته، وإنما تطورت مع الأيام، وقال: «لا بد أن نذكر أن العلم ظل في أيدي الهواة حتى دخل القرن التاسع عشر، فهؤلاء الهواة كلما اكتشفوا شيئًا كانوا كمن صاد سمكًا يبالغ في أعداده ويبالغ في أحجامه، ويدافع عن هذه الأعداد والأحجام عند منافسيه ومنتقصيه»[2].

ثم أشار إلى أن الخروج عن الموضوعية وعدم التجرد للحقيقة بات صعبًا في المراحل المتأخرة من العلم، ولكنه أكد أن رجل العلم «لا يكاد يترك معمله من ورائه حتى يجوز عليه ما يجوز على الآخرين من ركوب هواهم، وقد يكون أسرع إلى التجرد بسبب ما فرض عليه العلم في معمله من حبس وكبت، فلا غرابة إذا نحن رأينا من رجال العلم رجالًا هم خارج مهنتهم أقل من غيرهم من الناس حيدة وانضباط نفس»[3].

وبعد استعراض كونانت لتاريخ العلم ذكر أنه ينكشف لنا «كيف لعب التعصب الفكري دوره في تقويم العلوم، بل في تأخرها، فقد ظل الكيماويون خمسين عامًا لا يقبلون الآراء الأساسية التي بنيت عليها النظرية الذرية أخيرًا، والحق أني لو أردت توسعة هذا الجزء من هذا الباب لأجعل منه وحده بابًا؛ إذا لسميته: نصف قرن ظلت فيه الأهواء الفكرية والعصبيات الذهنية تصطدم اصطدامًا»[4].

ولم يقتصر التعصب على هذا القدر، وإنما دفع ببعض الناقدين للأديان إلى أن يتبنوا نظريات واتجاهات علمية ويقدموها على غيرها لأجل أن فيها تأييدًا لقولهم وموقفهم، حتى قال العالم المشهور السير جيمس جينز ـ وهو من أعظم علماء العصر الحديث ـ: «إن في عقولنا الجديدة تعصبًا يرجح التفسير المادي للحقائق»[5].

---

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٨)، وانظر: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، ويكنسون (١١)، ومدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام (٨٤).

(٢) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (١٧).

(٣) المرجع السابق (١٩).

(٤) المرجع السابق (٢٧٧).

(٥) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٢).

وذكر ديتكر شاميرز أنه بينما كان يتأمل في أذن ابنته ورأى تعقيدها ودقة تركيبها جال في ذهنه بأن هذا التعقيد وتلك الدقة لا بد لها من صانع، ولكنه طرد هذا الوسواس حتى لا يضطر إلى الإيمان بالخالق كما يذكر عن نفسه!! ويعلق الدكتور نامس ديودباركس على هذه الحادثة قائلا: «إنني أعرف عددًا من أساتذتي في الجامعة، ومن رفقائي العلماء الذين تعرضوا مرارًا لمثل هذه المشاعر، وهم يقومون بعمليات كيمياوية وطبيعية في المعامل»[1].

ومما يندرج ضمن هذا المعنى القبيح المنافي للموضوعية ما ذكره عدد من الناقدين للأديان من أنهم لا يتمسكون بنظرية التطور مع عدم امتلاكهم للأدلة الدالة على صدقها إلا لأنه ليس لها بديل إلا التسليم بالخلق الإلٰهي، وهم لا يريدون الإيمان بذلك[2].

وحين ظهرت نظرية الانفجار العظيم، وأحدثت قلقًا لدى العلماء المنكرين لوجود الله، كتب جاسترو معلقًا على شعورهم ذلك فقال: «إن في ردود فعلهم لشاهِدًا لطيفًا على الموقف الذي يتخذه العقل العلمي ـ وهو عقل يفترض أن يكون في غاية الموضوعية ـ تجاه دليل يكشف عنه العلم نفسه يكون مصادمًا للمعتقدات التي نعتنقها في مهنتنا؛ يتبين من هذا أن العلم يتصرف كما يتصرف كل منا حين تصطدم معتقداته مع الدليل، ينتابنا الضيق وندعي بأن ليس هناك من صدام، أو نخفيه بعبارات لا معنى لها»[3].

لا جرم أن الاعتقادات والمواقف التي يؤمن بها الباحث تؤثر تأثيرا كبيرا في اختياراته وتفسيراته للأحداث والملاحظات، ويظهر هذا التأثير بشكل كبير في طريقة البحث التي يسلكها الدارسون المتبعون لفرضية التطور، فإنهم كلما وجدوا مُتَحجرة مشتبهة أو اكتشافا في مجال الوراثة، بادروا مباشرة إلى تفسيرها تفسيرًا تطوريًّا، وادعوا أنها تدل على صحة فرضيتهم، مع أن كل النماذج التي يمثلون بها يمكن تفسيرها تفسيرًا مختلفًا عن نظريتهم، ولا يوجد فيها أي شاهد على

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٤٨)، وانظر: الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).

(٢) انظر: مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٧ ـ ٨)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٢ ـ ٤٣).

(٣) الخالق والفلكيون، جاسترو (١٥)، بواسطة: الفيزياء ووجود الخالق، جعفر شيخ إدريس (٩٣).

أنها لا تفسر إلا وفق التطور فقط، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط في الأصل الثاني.

وقد أثبت عدد من العلماء الذين اشتغلوا بنقد العلم على أن الباحث العلمي يتعذر عليه الاتصاف بالموضوعية الخالصة، وأكدوا أن النظريات العلمية لا تنفك من التأثر بالخلفيات الاجتماعية والتاريخية والحياتية التي يعيشها الباحث، وذكر كارل بوبر «أن العلماء العظماء شأنهم شأن الشعراء، كثيرًا ما يستلهمون حدوسًا غير عقلانية»[١]، ونبه على التداخل بين النظريات وبين المواد غير الموضوعية فقال: «كل الملاحظات ملقحة بنظرية، ولا توجد ملاحظة صافية نزيهة متحررة من النظرة»[٢].

وكذلك الحال عند الفيلسوف الألماني المشهور هابرماس، فإنه ينفي وجود الحياد أو البراءة أو الصفاء الخالص في البحث العلمي، ويؤكد أن العلم تؤثر فيه السياقات السياسية والاجتماعية المحيطة به، ومنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة بات في نظر هابرماس قوة إيديولوجية تلعب دورًا أساسيًّا في الصراعات القائمة في الوجود[٣].

وكل ما سبق يؤكد على أن العقل الإنساني والتفكير البشري لا يمكن أن يتخلص من التحيز لفكرة ما أو توجه ما أو طبيعة حياتية معينة، وقد ذكر المفكر العربي عبد الوهاب المسيري أن النموذج الغربي لم ينفك عن التحيز في كل مكوناته الحضارية، وبالخصوص المكون العلمي، ومن أهم معالم ذلك التحيز: التحيز للجانب المادي على الجانب الروحي الإنساني، والتحيز لجانب إلغاء الغائية من الوجود إلى جانب الآلية، والتحيز للتطور والنظرية الداروينية والسوق والتسلع ـ تحول الشيء إلى سلعة ـ والاستهلاك ضد المعاني الإنسانية الثابتة المستقرة[٤].

---

(١) أسطورة الإطار (٣٣).

(٢) المرجع السابق (٤٤)، وانظر دراسة مطولة للموضوعية العلمية عند بوبر في: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٣٣ ـ ٤٦).

(٣) انظر: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٤٨ ـ ٥٣).

(٤) انظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية (٨٥)، وطالع في الكتاب دراسة مطولة عن تحيزات النموذج الغربي.

وثبوت التحيز في التفكير الغربي وتجذره في مشاهده العلمية يناقض دعوى الموضوعية الصارمة التي يدَّعيها الغلاة في العلم التجريبي.

ولأجل هذا ذهب عدد من الدارسين إلى أن دعوى الانضباط الصارم والموضوعية الخالصة في العلم مجرد مثالية حالمة، توجد في كتب مناهج البحث، وتختفي في معامل التجريب[1].

وإذا كان البحث العلمي يتأثر بما يحمله أفراد الباحثين من أفكار وتوجهات فكرية وفلسفية، فإنه يتأثر أيضًا بالضغوط السياسية ويخضع لتوجيه الحكومات والسلطات الحاكمة، حتى تشَكَّل في التاريخ ما يسميه بعض الدارسين «العلم الموجَّه»؛ أي: العلم الذي يخضع للقوة السياسية ويتوجه لخدمتها وتحقيق مصالحها، وقد علت أصوات عدد من الباحثين بالتحذير من هذا النوع من العلم، وسعوا إلى كشف آثاره السيئة على العلم في الحاضر والمستقبل[2].

ومن أبشع المشاهد التي ظهرت فيها سطوة الحكومات السياسية على توجيه العلم ذلكم الاضطهاد الذي كانت تمارسه الدولة الشيوعية على البحث العلمي، فقد ذكر دكتور سي. دارلنغتون «أن الشيوعيين يحاولون جهدهم أن يوجدوا نوعًا من الانسجام والاتفاق الظاهري بين مبادئهم وأعمالهم من جهة أخرى، وبين النظريات المنطقية والعلمية من جهة أخرى... ومن هنا تجدهم يلجؤون إلى خنق التطور العلمي الذي يؤثر في الشيوعية، بل خنق كل أنواع التطورات التي تؤثر في مفاهيم المجتمع... هكذا قضت الاحتجاجات والضرورات السياسية على الدولة الشيوعية أن تستبعد العلوم الغربية... ولعل علم النفس وعلم الوراثة وعلم المقابلة بين اللغات المختلفة هي أكثر العلوم التي تعرضت لمثل هذا التدخل من قبل الدولة الشيوعية»[3].

ويقول فيليب فرانك ـ وهو عالم سوفيتي ـ مؤكدًا تأثير الماركسية على مسيرة العلم: «ومنذ أن أصبحت فلسفة كارل ماركس وفريدريك إنجلز ـ وهي

---

(١) انظر: العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، حسين علي (٢٢ ـ ٢٣).

(٢) انظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٧٩ ـ ٨١)، وانظر دراسة مطولة عن خضوع العلم للاعتبارات السياسية: العلم والإيديولوجيا، حسين علي (٧٦، ٧٩، ٨٢ ـ ١٠٠).

(٣) الماركسية في أبعادها المختلفة، مجموعة باحثين (٢٤).

الفلسفة المادية الجدلية ـ هي الفلسفة الرسمية للاتجاه السوفيتي والدولة التابعة لها، فإن الآراء التي وردت في الجزء المقتبس ـ نص لإنجلز في المادية نقله المؤلف ـ كان لها تأثير بعيد المدى على موقف الاتحاد السوفيتي اتجاه العلم، فقد فحص كل ما يمثل العلم بحثًا عما يكون مستترا من فلسفة معادية لفلسفة الحزب الحاكم، وقد ساعد هذا الأسلوب في كثير من الحالات على أن يتخذ تكأة لتصنيف العلم بواسطة الدولة»[1].

وكتب س. أ. قافيلوف ـ رئيس أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ـ مقالًا نشر سنة ١٩٤٩م قال فيه: «إن الفيزياء السوفيتية كالعلم السوفيتي، دخلا في حياة الدولة من زمن بعيد، ووجها كل قواهما إلى خدمة بلدنا، لاستيفاء كل الحاجات اللازمة لبناء مجتمع شيوعي... والفيزياء الشيوعية تَبني عملها على ما اعتنق العالم من المادية المنطقية، تلك التي رفع من أمرها تأليف لينين وستالين»[2].

وكتب لينين مقالة بعنوان «معنى المادية المقاتلة»، صاغ فيها أهم المهمات الملحة التي يجب على الماركسية العمل عليها، وذكر منها «توحيد جهود الفلاسفة الشيوعيين مع ممثلي العلوم الطبيعية المعاصرة؛ من أجل التعميم الفلسفي للاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة، ومن أجل النضال ضد المثالية»[3]، التي منها الدين بالضرورة.

وفي أوائل السبعينيات من القرن الماضي قام عدد من العلماء في الاتحاد السوفيتي بإعلان الانشقاق عن السلطة الحاكمة، وطالبوا بحرية البحث العلمي، وكف الدولة عن التسلط عليه، فما كان من الدولة السوفيتية إلا أن بادرت إليهم بالقمع السياسي والتعرض لهم بالمضايقات، بل أخضعت عددا منهم لفحص الطب النفسي، وانتهى الأمر بتشخيص حالتهم على أنها اضطراب نفسي![4].

والتسلط على العلم والسعي إلى إخضاعه للتوجهات الفكرية أو السياسية

---

(١) فلسفة العلم (١٧).

(٢) مواقف حاسمة من تاريخ العلم، كونانت (٤٨٩).

(٣) في تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات (٦١٦).

(٤) انظر: علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن وآخرون (١٩٥).

ليس خاصًا بالاتحاد السوفيتي، بل هو عام في كثير من البلدان الغربية والتوجهات الإيديولوجية، فهناك مؤسسات صناعية وسياسية واجتماعية لا تسمح للعلم بمخالفتها أبدًا[1]، يقول جوناثان ويلز: «التأثيرات على العلوم الأمريكية شديدة وواسعة جدا»[2]

وكذلك الحال في أتباع فرضية التطور، فإنهم مارسوا ألوانًا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذين يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه صورتهم، ووصفوهم بالغباء والجهل والتخلف![3].

وقد قام فريق بحثي برصد أصناف الاضطهاد التي تعرض لها العلماء المخالفون لفرضية التطور، وجمع الممارسات التعسفية التي يقوم بها التطوريون ضد المخالفين لهم، ونشروها في فيلم وثائقي مشهور جدًّا عنوانه: «مطرودون»، وهو متداول بكثرة على الشبكة العنكبوتية.

وفي الكشف عن تسلط الحكومات على مسار العلم والتأثير على قراراته يقول جون ديكنسون: «إن هناك كثيرًا من الدول من مختلف الأنظمة الاجتماعية قد تلاعبت بالتقدم العلمي بطرق شتى... ويجب اتخاذ المزيد من التدابير في كافة البلدان لحماية العلم من أي سوء استخدام محتمل... والحق أن العلم يمكن أن يكون مصدرًا للخير أو للشر في حياة الإنسان»[4].

وذكر جون ديكنسون أن المعايير العلمية انتهكت كثيرًا وبشكل كبير بسبب الضغوط السياسية والاجتماعية، وأشار إلى أن الباحثين أُخضعوا لالتزامات وولاءات عديدة قاسية، أدت إلى حدوث الاضطراب في العلم، وذكر أن عددا من الباحثين تعرضوا لمضايقات عنيفة وأحداث أليمة بسبب مخالفتهم للضغوط المسلطة عليهم[5].

---

(١) انظر: العلم والمشتغلون بالعلم في العصر الحديث، جون ديكنسون (٢٠٣)، والعلم والإيديولوجيا، حسين علي (٧٦).

(٢) أيقونات التطور (٤٨).

(٣) انظر: خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٥)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

(٤) العلم والمشتغلون بالعلم في العصر الحديث (٢٠٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٥١، ١٥٢، ١٦١، ١٦٢).

وقال: «لم يعد في الإمكان في وقتنا الحاضر أن ينظر نظرة إلى العلم والتكنولوجيا ـ حتى ولو أمكن ذلك في أي وقت مضى ـ بطريقة تعزله عن المحيط الدولي والمجتمعي الذي يمارسان فيه، وعلى نحو أشار إليه سي. وهورور، فإن معظم حجم العلم الذي يجري في المجتمع المعاصر... يدخل فيه العلم المصمم لبضع غايات محددة ومقصودة، وهي ليست محايدة أو حتمية أو عرضية، ولكنها ترتبط بآراء محددة للمجتمع يعتنقها المكلفون بهذا العلم»[١].

ويؤكد ذلك قائلًا: «لكي نكون واقعيين فإنه ينبغي التسليم بأن حدود الحرية الفعلية لضمير الباحث العلمي في الممارسة الواقعية لحرية الاختيار الأخلاقي كثيرًا ما تتحكم فيها الظروف!»[٢]، ثم عرج على رصد تلك الظروف التي تتحكم في حرية الباحث العلمي، وانتهى بالكشف عن أثرها البليغ في توجيه العلم[٣].

وفي تقرير المعنى نفسه يقول مؤلفو كتاب «علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية»: «إن العلم لا يعلو ولا يمكن أن يعلو على مجرد أمور السياسة البشرية رغم ما يتردد كثيرًا من مزاعم بأن العلم محايد وموضوعي، فثمة تفاعل مركب بين تطور النظرية العلمية وتطور النظام الاجتماعي، وهذا التفاعل يعني في الكثير الأغلب أن البحث العلمي عندما يسأل أسئلته عن العالم البشري والعالم الطبيعي اللذين يهدف لتفسيرهما، فإن الأساليب التي يسأل عنها هذه الأسئلة تكون خاضعة للأهواء الاجتماعية والثقافية والسياسية»[٤].

وحينما كانت ميريام جروسمان تتحدث عن خطر التحكم في مسار البحث العلمي ذكرت أنه «جاء في مقال بعنوان: (عندما تخفى نتائج البحث العلمي تحت السجادة) منشور في مجلة مونيتور لرابطة علم النفس الأمريكية (APA) أن بعضًا من أفضل الدراسات النفسية تعاني في مواجهة الصواب السياسي، وهذه هي أكبر منظمة محترفة لعلماء النفس في العالم، وعلى مسؤوليتهم، فإن مخالفة الصواب السياسي تذكرة مجانية لما يلي: انقطاع التمويل، التقييمات الهجومية،

---

(١) المرجع السابق (١٧٩).

(٢) المرجع السابق (١٨١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٨١).

(٤) علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية (٢٠)، وانظر: مستقبل العلم، أكاديمية العلوم الفرنسية (٨٠ ـ ٨١).

ووصم الباحثين، على سبيل المثال: عندما أشارت دراسته إلى عواقب سلبية لدور الرعاية البديلة للأطفال، تم وصم الباحث بأنه عنصري، يمارس التمييز على أساس الجنس، آخرون ممن أعلنوا عن نتائج مثيرة للجدل تعرضوا للحصار والتهديد باتخاذ تدابير قضائية»[١].

وفي الكشف عن انتهاك الموضوعية في العلم وإثبات عدم نزاهته يقول ريتشارد تارناس: «وأما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني لا تاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجًا معرفيًّا، بل وخادما بوعي أو بدون وعي أغراضًا سياسية واقتصادية محددة، متيحًا في الغالب فرص تجنيد مقادير ثلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية»[٢].

ونتيجة لضخامة المؤثرات الفردية والمؤسسية على العلم كثرت فيه مشاهد التزوير، وتعددت فيه أحداث الكذب والخيانة العلمية، ومن الصعوبة حصر كل تلك المشاهد في هذا الموضوع، وقد ذكرت بعضا منها في أثناء نقض فرضية التطور في هذا البحث[٣].

وكل الشواهد السابقة تثبت بوضوح أن الموضوعية الصارمة والنزاهة العالية التي يدعيها الغلاة في العلم لمعبودهم الجديد ليست صحيحة، ولا تقوم على أساس سليم، وإنما هي دعوى مجردة من الدليل.

ولا بد من التنبيه على أنه ليس المقصود من الكلام السابق إثبات أن كل المنظومة العلمية منخرمة الموضوعية، وأن جميع مكتشفاتها مشكوك في نزاهتها، وإنما المقصود إثبات عدم اطراد ذلك في كل مشاهده كما يدعي الغلاة في العلم.

وإذا ثبت ذلك فلن يكون للمنهج العلمي ميزة على غيره من المناهج في هذه الجهة، فكما أن المناهج الفلسفية أو الدينية يمكن استغلالها لمصالح شخصية أو سياسية أو غيرها، فكذلك المنهج العلمي يمكن استغلاله لمصالح الأشخاص أو الحكومات.

---

(١) الإباحية ليست حلا (٢٨).

(٢) آلام العقل الغربي (٣٣٤).

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، عند الحديث عن نظرية التطور ونقدها.

وانخرام الموضوعية المطلقة المدعاة لا يجعل لمجرد الوصف بالعلمية خاصية في إثبات الموضوعية ونزاهة النظرية، وإنما لا بد من تضافر أدلة أخرى تثبت ذلك القدر للنظرية.

المكون الثاني من مكونات المنهج العلمي: الاستغناء بالاستقراء «النزعة الاستقرائية»:

المراد بالاستقراء: المنهج البحثي الذي يعتمد على الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى الكشف عن القوانين العامة[١].

وقد نشأ الاهتمام بالمنهج الاستقرائي مع بداية عصر النهضة العلمية في القرن السابع عشر، مع فرانسيس بيكون، ثم تطور الاهتمام به، وازداد التعلق به حتى صار الرأي العام في القرن التاسع عشر على أن المنهج العلمي هو الاستقراء وحده، واستقر الرأي على أنه لا يوجد منهج يمثل الطريقة العلمية غيره[٢].

وأخذ كثير من الفلاسفة والدارسين يقابلون بين المنهج الاستقرائي على أنه الممثل الوحيد للعلم وبين المنهج الاستنباطي، على أنه الممثل للتخلف والخرافة، وفي تأسيس هذه الموازنة يقول برتراند رسل: «لم يكن الصراع بين جاليليو ومحاكم التفتيش صراعًا بين الفكر الحر والتعصب، وبين العلم والدين، بل كان صراعًا بين الاستنباط والاستقراء»[٣].

واستقر الأمر مع النزعة الاستقرائية على أن الاستقراء هو الطريق الوحيد للحصول على العلم الصحيح، وادعى أتباعها أنه لا يمكن التوصل إلى القوانين والتنبؤات من المعطيات الحسية إلا عن طريق الاستقراء فقط[٤].

ومن أشهر الغلاة في الاعتماد على المنهج الاستقرائي الفيلسوف

---

(١) انظر: المنطق الوضعي، زكي نجيب (٢/ ٢٩٧)، والمنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم (٥٥).

(٢) انظر في تطورات الاهتمام بالاستقراء: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٩٢ ـ ١٠٠).

(٣) النظرة العلمية (٢٩)، وانظر: فلسفة القرن العشرين، يمنى الخولي (١٦٦).

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٠٢)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٣٧).

الإنجليزي: جون ستوارت مِل (١٨٧٣م) ـ وهو فيلسوف تجريبي غالٍ في تجريبيته[(١)] ـ فإنه بالغ في الإعلاء من منزلة الدليل الاستقرائي حتى عده المنهج الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقة، وأنكر استقلال كل الطرق الأخرى وأرجعها إلى الاستقراء، فليس للمعرفة الصحيحة عنده إلا طريق واحد هو الاستقراء فقط، فكل مكونات الذهن الإنساني ومحتوياته مجرد تعميمات استقرائية، ولا يستثنى من ذلك شيء البتة، حتى قوانين الرياضيات وقوانين الفكر الصورية، فهي في حقيقتها ما هي إلا تعميم ذهني عن طريق الاستقراء[(٢)].

ووضع لأجل ذلك كتابه الضخم «نسق المنطق» محاولا فيه تحقيق حلمه بأن يكون مؤسس منهج الاستقراء مثلما كان أرسطو مؤسس منهج القياس، وكما وضع أرسطو للقياس أشكالًا وضروبًا، فقد وضع مِل للاستقراء لوائح ومناهج[(٣)].

ومن أشهر من غلا في المنهج الاستقرائي باعتباره المنهج العلمي الصحيح دون غيره: أتباع الوضعية المنطقية والمتأثرون بهم، وفي بيان أهميته عندهم يقول ريتشنباخ عن منهج الاستقراء: «يحدد هذا المبدأ صدق النظريات العلمية، ومن ثم فإن استبعاده من مجال العلم إنما يعني حرمان العلم من قدرته على تحديد ما إذا كانت نظرياته صحيحة أم باطلة، ومن الواضح أنه بدون هذا المعنى لن يكون في وسع العلم التمييز بين ما تبدعه قريحة الشاعر من صور وهمية وخيالية»[(٤)]، ويقول مؤكدًا كلامه السابق: «مبدأ الاستقراء هو مبدأ مقبول من قبل العلم بلا تحفظ... وليس في وسع كائن من كان أن يتشكك في قيمة هذا المبدأ بالنسبة للحياة اليومية أيضًا»[(٥)].

وكثيرًا ما كان رائد الوضعية المنطقية في العالم العربي الدكتور زكي نجيب

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت (٤١٨).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كليرايت (٤٢١)، والموسوعة المختصرة في الفلسفة (٤١٨).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٤٧٠)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٣).

(٤) فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٠٦).

(٥) المرجع السابق (١٠٧).

يكرر التحقير من المنهج الاستنباطي بحجة أنه لا يضيف للفكر الإنساني شيئًا، ويعلي في المقابل من شأن المنهج الاستقرائي؛ بحجة أنه المنهج العلمي الوحيد المفيد للعقل الإنساني[1].

تقويض المكون الثاني:

لا بد من التأكيد ابتداء أن النقد الموجة للنزعة الاستقرائية ليس المقصود منه إبطال منهج الاستقراء من أصله، فإن الاستقراء طريق صحيح من طرق العلم المعتمدة، وإنما النقد متوجه إلى النزعة الاستقرائية التي تزعم أنه لا طريق للمعرفة إلا الطريق الاستقرائي فقط.

ومع أن الفكر الغربي شهد نزعات غالية في تقدير منزلة الاستقراء إلا أنه لم يخلُ من النزعات المضادة، التي تقوم على التقليل من شأنه وتسعى إلى نقده وتقويضه، ومن أشهر العلماء الذين تبنوا هذا الموقف في القرن العشرين كارل بوبر ودوهيم وغيرهما ممن اندرج ضمن تيار نقد العلم[2].

وقد قدموا نظرات نقدية عديدة للنزعة الاستقرائية، أثبتوا من خلالها فساد تلك النزعة وفقدانها للاتساق والانضباط المعرفي، والأمور التي تكشف عن الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية متعددة، **وسنعرض لأهمها فيما يلي من الأفكار**:

١ ـ المناقضة لطبيعة المعرفة الإنسانية:

وذلك أن النزعة الاستقرائية تقوم على اعتماد المنهج التجريبي في المعرفة، ذلكم المنهج الذي يرى أن مصادر المعرفة الإنسانية منحصرة في مصدر واحد وهو الخبرة الحسية، وفي وسيلة واحدة هي الحواس فقط، ولأجل هذا مالوا إلى الغلو في الاستقراء واعتباره الطريق الوحيد للحكم المنضبط.

والحقيقة أن مصادر المعرفة الإنسانية ليست منحصرة في مصدر واحد، وإنما تتسم مصادرها بالتركيب والتداخل، وقد سبق في أثناء البحث إثبات

---

(١) انظر: نحو فلسفة علمية (٣٢ ـ ٣٣).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٩١)، وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (٣٤٦).

استحالة قيام المعرفة الإنسانية على مصدر واحد[1]، وبالتالي فإن الاستقراء وحده لا يمكن أن يكون قائما بكل ما تتطلبه المعرفة الإنسانية.

٢ ـ تعذر الاستقراء الخالص:

يصر الغلاة في العلم على تصوير المنهج العلمي بأنه منهج استقرائي خالص، ولكن هذا التصوير غير صحيح البتة، فالعلم التجريبي ليس مجرد انعكاس لصورة الواقع التجريبي فحسب، من غير تأثر بأي بُعد آخر، وإنما هو في الحقيقة خاضع لتأثير عقل الإنسان وطباعه وقدراته وميوله ومواقفه وخياله، فالبُعد الذاتي متجذر فيه بصورة عميقة، وفي بيان ذلك يقول أينشتاين: «ليس العلم مجموعة من القوانين، وثبتًا بالوقائع غير المترابطة فيما بينها، إنه من خلق العقل الإنساني بواسطة أفكاره وتصوراته. . . إن التصورات الفيزيائية مخلوقات حرة للعقل الإنساني، وليس كما يظن: محددة فقط بالعالم الخارجي»[2].

وقد بيَّن كثير من العلماء الفرنسيين وغيرهم أنه لا وجود للاستقراء الخالص، وأنه يستحيل بناء معرفة علمية متماسكة بمجرد الاستقراء، وأكدوا أنه لا بد من اشتراك الاستنباط المتضمن لتدخل العقل الإنساني في صناعة العلم.

ومن أقدم من اتخذ موقفًا نقديًّا من النزعة الاستقرائية الفيلسوف وليم هيوول (١٨٦٦م)، فقد صحبه في آخر حياته شعور جاد بأن الاستقراء لا يكفي وحده، وأدرك بجلاء أن المعرفة الإنسانية ليست محصلة التجريب فقط، وإنما هي محصلة تفاعل العقل الإنساني ومكوناته مع معطيات الحس الخارجية، ولكن عصره لم يكن يسمح بإسقاط الاستقراء، فاكتفى هيوول بالتأكد على أن الاستقراء والاستنباط يصعدان ويهبطان الدرج نفسه[3].

ومن أهم من نبَّه على الخلل المنهجي في النزعة الاستقرائية وأثبت بأن المعرفة الإنسانية جملة لا تقوم على الاستقراء وحده: الفيلسوف هنري بوانكاريه، حيث يقول: «كثيرًا ما يقال: قم بالتجربة بلا أفكار مسبقة، وهذا أمر محال، لا لأنه يجعل كل التجارب عقيمة فحسب، بل أيضًا لأنه لا يتهيأ لنا لو

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب التجريبي.
(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي (٧٠ ـ ٧٢).
(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٤٠).

أردناه، حيث إن كل واحد منا يحمل رؤية للعالـم، ولا يمكنه التخلص منها بيسر، فعلينا مثلًا أن نستعمل اللغة، وهي إنما قُدّت من أفكار مسبقة»[1].

ومن أشهر من أكد على استحالة وجود استقراء خالص الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر، فإنه اهتم بنقد النزعة الاستقرائية كثيرًا، وجعل ذلك أحد مكونات مشروعه الرئيسية، وكرر مرارا أن العقل الإنساني لا يبدأ في بحثه العلمي من الملاحظة مباشرة، وإنما يعتمد على أفكار سابقة على الملاحظة، فالاعتقاد بأنه يمكن أن نبدأ من الملاحظات الخالصة وحدها بمعزل عن أية فكرة سابقة أمر محال[2].

وقد حاول بوبر أن يوضح فكرته المنهجية بطريقة ظريفة معبرة، فبدأ إحدى محاضراته في فيينا بأن قال لطلاب الفيزياء: ليمسك كل واحد منكم بالقلم والورقة، لاحظوا بعناية ودقة، سجلوا ما تلاحظونه!!

بالطبع تساءل الطلاب عما يريد بوبر أن يلاحظوه، فعبارة «لاحظ» لا تعني شيئًا بنفسها، فالعالـم لا يلاحظ فحسب، فالملاحظة دائما منتقاة، تواجهها مشكلة مختارة من موضوع ما، ومهمة محددة، واهتمام معين ووجهة من النظر خاصة[3].

وبوبر في جهوده النقدية لأصحاب النزعة الاستقرائية لا ينكر أهمية التجربة ولا أهمية الاستقراء ذاته، وإنما ينكر عليهم تصورهم الغالي في قيمة الاستقراء، وأنه كافٍ وحده في بناء المعرفة وتشكلها.

ثم جاء بعد بوبر الفيلسوف الفرنسي دوهيم، وهاجم أتباع النزعة الاستقرائية بالقوة نفسها التي كانت عند بوبر، وأقام ضد دعوتهم اعتراضات عديدة، أثبت من خلالها استحالة الاستقراء الخالص، وأن النظريات العلمية يؤثر فيها العقل الإنساني تأثيرًا عميقًا[4].

وفي التأكيد على استحالة الاستقراء الخالص وضرورة اشتراكه مع

---

(١) العلم والفرضية (٢١٩)، وانظر: المرجع نفسه (٨٩).

(٢) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٣)، وفلسفة العلم، فيليب فرانك (٣٦٣ ـ ٣٦٤).

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي (١٣٩).

(٤) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (٢٠٧ ـ ٢٢٠).

الاستنباط يقول كارل هميل: «وحيث إن البحث العلمي لا يمكن استقرائيًّا بالمعنى الضيق الذي تناولناه بشيء من التفصيل أمكن أن يقال: إن البحث العلمي بمعنى أوسع، بقدر ما يتضمن قبول الفروض على أساس المعطيات التي لا تقدم بينة حاسمة بطريقة استنباطية»[1].

ويقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستنباط في البحوث العلمية واستحالة الاعتماد على الاستقراء فقط: «إن الحقائق التي نتعرفها مباشرة تسمى الحقائق المحسوسة، بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق المحسوسة، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا في هذا السبيل هو الاستنباط، فهذا النوع من الحقائق هو الذي نسميه حقائق مستنبطة، والأهم هنا أن نعرف أنه لا فرق بين الحقيقتين، وإنما الفرق في التسمية فقط، من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة، وعلى الثانية بالواسطة، والحقيقة دائمًا هي الحقيقة سواء عرفناها بالملاحظة أو الاستنباط».

ثم يضيف: «إن حقائق الكون لا تدرك الحواس منها إلا القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر؟! هناك وسيلة، وهي الاستنباط والتعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: أن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقًا»[2].

وكل ما سبق يؤكد أن المعرفة الإنسانية لا تقوم على مصدر واحد فقط، وأن الاستقراء الخالص الذي لا يقوم إلا على المواد الحسية غير متحقق الوجود بالفعل.

فإذا كان المنهج العلمي إذن ليس منهجًا تجريبيًّا خالصًا، وإنما يجمع بين مكونات تجريبية وأخرى غير تجريبية قائمة على الاستنباط والتأمل، فإنه لا فرق بينه وبين المنهج المتبع في إثبات الوجود الإلٰهي والأصول الدينية الأخرى، فمنهج الاستدلال فيها يجمع أيضًا بين مكونات تجريبية وأخرى قائمة على الاستنباط، وفي بيان هذا الاتفاق في منهجية الاستدلال يقول الفيلسوف والعالم

---

(١) فلسفة العلوم الطبيعية (٢٦).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

الطبيعي ميريت ستانلي كونجدن بعد أن ذكر أن العلوم التجريبية تقوم على الاستدلال الاستنباطي والتسليمي: «إننا لنستطيع أن نستخدم نفس المنطق الاستدلالي في إدراك وجود الله ومعرفة صفاته»[1].

٣ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن الغلاة في المنهج الاستقرائي ينطلقون ـ كما سبق التنبيه عليه ـ من إيمانهم بالمذهب التجريبي، ولكن هذا المذهب يستلزم بالضرورة القضاء على الأصول التي يعتمد عليها الاستقراء؛ وذلك أن حقيقة الاستقراء ترجع إلى إمكان التنبؤ بالمستقبل، والتنبؤ بالمستقبل يقوم على التسليم بمبدأ ثبات خصائص الأشياء واطراد التتابع بينها، وهذه المبادئ لا يستطيع المذهب الحسي إثباتها، بل يستلزم إنكارها.

فوقع أتباع النزعة الاستقرائية في مأزق معرفي شديد؛ إذ إنهم يأخذون بمنهج استدلالي ويحصرون طرق المعرفة فيه، وفي الوقت نفسه يؤمنون بأصول فلسفية تقضي على مبرراته ومستنداته، وفي تصوير هذا المأزق يقول برتراند رسل: «لن يمكننا أبدا أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء دون الوقوع في الدور، ومن ثم علينا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتي، أو أن نمتنع عن تقديم أي تبرير لتوقعاتنا المتعلقة بالمستقبل»[2].

وفي تأكيد مأزق الحسيين مع الاستقراء يقول هانز ريتشنباخ: «هذا هو المأزق الذي يقع فيه صاحب النزعة التجريبية: فإما أن يكون تجريبيًّا كاملًا، ولا يقبل من النتائج سوى القضايا التحليلية أو القضايا المستمدة من التجربة، وعندئذ لا يستطيع القيام باستقراء ويتعين أن يرفض أي قضية عن المستقبل، وإما أن يقبل الاستدلال الاستقرائي، وعندئذ يكون قد قبل مبدأ غير تحليلي، ولا يمكن استخلاصه من التجربة، وبذلك يكون قد تخلى عن التجربة، وهكذا تنتهي التجريبية الكاملة إلى القول: إن معرفة المستقبل مستحيلة»[3].

ونتيجة لقوة المأزق الذي وقع فيه أتباع النزعة الاستقرائية وعمقه، فإنهم لم

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٢٣).
(٢) فلسفة القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٧).
(٣) نشأة الفلسفة العلمية (٩٣).

يخرجوا فيه برؤية واضحة متسقة، واختلفت مواقفه في محاولة الخروج منه إلى أربعة مواقف أساسية، وقد عرضنا لها في الفصل السابق[1]، ويعبر برتراند رسل عن مقدار تلك الأزمة، فيقول: «الاستقراء لم يزل مشكلة منطقية بلا حل!»[2].

وهذا العجز من أقوى الأمور التي أثارها كارل بوبر في وجه الغلاة في الاستقراء، ومن أشد المسوغات التي اعتمد عليها في الحكم على الاستقراء بالخرافة![3].

الأصل الثالث: الاقتصار على تفضيل المنهج العلمي:

بعد أن تطور العلم في القرن العشرين، وتجلت معالم النقص الشديد بادية في كيانه، وظهرت أعلام القصور مشرعة ترفرف على بنيانه، وتراكمت الأسئلة والاعتراضات على منهجه ومساره البحثي، أخذ عدد من الغلاة في العلم يتراجع عن دعواهم التي صموا بها الآذان في القرن التاسع عشر وما بعده من أن المنهج العلمي يتصف بالصحة الخالصة، وأنه السبيل الوحيد الذي يغني الإنسانية عن كل سبيل، تراجعوا عن ذلك كله إلى درجة أقل تحمسًا وأكثر تواضعًا، فأخذ كثير منهم يقر بأن المنهج العلمي ليس سالمًا من الإشكالات، وليس خاليًا من العيوب، ولا هو مصفى من الشوائب، ولكنه مع ذلك يبقى أفضل المناهج وأقلها عيوبًا وأكثرها دقة وثقة في النتائج[4].

وطفقوا يقولون في سياق تبرير موقفهم التفضيلي للعلم: إن العلم يقوم على التقريب والاحتمال، ويعترف بالقصور والنقص، وإنه يقبل التغير والتبدل بخلاف المنهج الديني، وجعلوا ذلك مقياس التفضيل ومعيار التقديم، وحكموا على كل المناهج التي لا تقبل بذلك بالكساد وعدم النفع وفقدان القبول، وفي توضيح هذا المعنى يقول برتراند رسل: «إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرة العلمية في أنها تزعم أنها تجد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين إن العلم غير

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، عند الحديث عن المذهب التجريبي.

(٢) النظرة العلمية (٧٠).

(٣) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز (١٥٦)، وفلسفة كارل بوبر، يمنى الخولي (٦٦ ـ ٧٠).

(٤) انظر: لماذا الدين ضرورة، هوست سميت (٨١).

نهائي على الدوام، ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية إن عاجلًا أو آجلًا، فضلًا عن أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقية غير قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائية...

ومن ثم نرى أن العلم يشجع التخلي عن البحث عن الحقيقة المطلقة، ويستبدل بها ما يمكن تسميته بالحقيقة التقنية المنتمية إلى أية نظرية يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات بالمستقبل»[1].

ومع اعتراف برتراند رسل بعمق الإشكالات المعرفية التي يوصل إليها الاقتصار على المنهج العلمي، إلا أنه يصر على التمسك به؛ لأنه لا يرى بديلًا عنه إلا المنهج الديني، وهو لا يرغب فيه، فيقول: «بينما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة تزداد انتصاراته زيادة مستمرة، فإن العلم من حيث هو بحث عن الحق قد قتله الشك الذي أنتجته مهارة العلم.

وليس من سبيل لإنكار أن هذا موقف يؤسف له، لكن لا يسعني التسليم بأن الموقف يتحسن بإحلال الخرافة محل الشك، كما يدعي كثير من أبرز العلماء.

قد يكون الشك أليمًا، وقد يكون جديبًا، ولكنه على الأقل مخلص أمين، وثمرة من ثمار البحث عن الحقيقة، وربما كان الشك مرحلة مؤقتة، ولكن النجاة الحقة منه لا تكون إلا بالعودة إلى العقائد المنبوذة التي تنتمي إلى جيل أغبى من هذا الجيل»[2].

ولكن هذه الدعوى لا تختلف كثيرًا عن الدعاوى التي سبقتها، فهي أولًا قائمة على فكرة الشمولية المستحيلة؛ إذ حقيقة هذه الدعوى أن المنهج العلمي أفضل منهج بحثي يستطيع أن يجيب على كل الاحتياجات الإنسانية، فلم يتغير في الدعوى العلموية إلا بالانتقال من مرحلة الجزم إلى مرحلة التصريح بالأفضلية فقط.

والحقيقة كما سبق التنبيه عليها أنه لا يوجد منهج واحد يمكنه أن يلبي كل الاحتياجات الإنسانية، وإنما لا بد من تضافر مناهج متعددة، واجتماع مصادر

---

(١) الدين والعلم (١٠).

(٢) النظرة العلمية (٩١).

مختلفة تشترك جميعها في تغطية أكبر قدر من احتياجات المعرفة الإنسانية.

إن الاعتراضات التي أوردت على النزعة العلموية لا تهدف إلى منازعة الغلاة في العلم في جزمهم بصحة المنهج العلمي، وإنما تهدف بشكل أساسي إلى دعوى انحصار الحق في منهج واحد، فقد أورد المعترضون على الغلاة في العلم اعتراضات كثيرة تتعلق بصحة الدعوى نفسها، وتقصد إلى نقض أساس المبدأ الذي تقوم عليه، وليس إلى جزمهم بصحته، فالانتقال من مرحلة الجزم بالصحة إلى مرحلة التفضيل لا يدفع تلك الاعتراضات الحقيقية البتة.

ثم إن الأفضلية في تقديم المناهج البحثية على بعضها مندرجة ضمن الأمور النسبية الاعتبارية، التي تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات، فالموضوعات الطبيعية لها مناهج محددة هي الأفضل في بحثها، والموضوعات الإنسانية لها مناهج محددة هي الأفضل في دراستها.

فالجزم بأن منهجًا ما هو المنهج الأفضل على كل المناهج البحثية الأخرى من غير اعتبار لاختلاف طبيعة الموضوعات التي هي محل البحث والدراسة ضرب في العماية وتعمق في الضلالة المنهجية.

الركيزة الثانية

الاعتماد على فرضية التطور البيولوجي «الدارويني»

حقيقة فرضية التطور:

تعد نظرية التطور من أشهر النظريات المنسوبة إلى العلم التي يعتمد عليها المعارضون للأديان، فإنه بعد أن ضعف إيمان العلم التجريبي بالحتمية، وأضحى التسليم بها موقفا ضعيفا هزيلا، انتقل المعارضون للأديان من الملاحدة وغيرهم إلى الاستمساك بنظرية التطور والتشبث بها، فقد أضحت الملاذ الأكثر أمنا لموقفهم، والمأوى الذي وجدوا فيه ما يمكن أن يقوي من جانبهم في مواجهة أهل الأديان، بعد أن انفرطت من أيديهم حجة الحتمية.

وتنسب نظرية التطور في العادة إلى العالم البيولوجي داروين، ومع ذلك فهو لم يكن أول من اكتشف نظرية التطور في الفكر الغربي، فقد سبقه إليها عدد من العلماء، من أشهرهم لارماك في كتابه «فلسفة الحيوان» الذي نشره سنة ١٨٠٩م.

وتعد نظرية التطور من أكثر النظريات تعقيدا وتشابكا بين الفروع، وقد ابتدأ داروين نشر نظريته في كتابه «أصل الأنواع» الذي نشر سنة (١٨٥٩م)، وخلاصة ما انتهى إليه: أن الكائنات الحية تشترك في أصل واحد أو أصول متعددة قليلة، حيث كانت في أصلها عبارة عن كائن حقير ذي خلية واحدة، ثم أخذ هذا الكائن في التطور والارتقاء، وتشكلت منه الأنواع الحيوانية المختلفة مع مرور الوقت، فالأنواع الحيوانية كلها بينها علاقات نسب من حيث أصل الحياة، فلم يوجد منها نوع ابتدأ في خلقته بمفرده من غير أن يمر بسلسلة التطور.

وفي بيان داروين لأصل فكرته يقول: «لا يمر بي خلجة من الشك في أن

ما كنت أقطع به ـ كما قطع الطبيعيون ـ من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلًّا بذاته خطأ محض، وإني اليوم لعلى تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التغير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض، وعلى الاعتبار ذاته تكون كل التنوعات التابعة لنوع ما أعقابًا متسلسلة عن ذلك النوع، وإني فوق ذلك لشديد الاقتناع بأن الانتخاب الطبيعي هو السبب الأكبر والمهيئ الأقوى لحدوث التغايرات»[1].

وإذا كانت الحياة كلها راجعة إلى عملية التطور، فإن تلك العملية قائمة على قانون الانتخاب الطبيعي، فإن أنواع الحيوانات تتنازع البقاء على الحياة فيما بينها وفيما بينها وبين الطبيعة، وبسبب ذلك التناحر تنزع الأنواع إلى الاحتفاظ بالصفات النافعة وتتوارثها عبر الأجيال، وعن طريق قانون الانتخاب الناتج عن ذلك الصراع تنمو الحياة وتسير عجلة التطور، وتتخلص الأنواع الحيوانية من الأعضاء الفاسدة، ولا تُبقي إلا على الأصلح، وفي بيان داروين لذلك يقول: «ولقد أطلقت اصطلاح الانتخاب الطبيعي على هذه السُّنَّة، سُنَّة تثبيت كل تحول مهما يكن تافهًا متى كان ذا فائدة، مشيرًا بذلك إلى علاقته بقدرة الإنسان في الانتخاب»[2].

ومع طول مدة الارتقاء والتنقية تنوعت الأنواع الحيوانية واختلفت صورها وأشكالها، وقانون الانتخاب وبقاء الأصلح خاضع للظروف المناخية والجوية والطارئة على الحياة في تلك المراحل، وباستمرار ذلك التطور تتحسن الأنواع الحيوانية بشكل كبير.

ولم يتعرض داروين في كتابه «أصل الأنواع» لأصل الإنسان، ولم يطبق عليه نظريته تطبيقا مباشرا، ولكنه في كتابه الآخر «نشأة الإنسان» طبق نظرية التطور مباشرة على حياة الإنسان، وتوصل إلى أن الإنسان وغيره من الحيوانات ـ وخاصة القرود ـ تشترك في جنس حيواني واحد.

ويعد ما قرره داروين في نظريته مخالفًا لما جاء في الأديان السماوية في قصة خلق آدم أبي البشر ومتعارضا معها غاية التعارض؛ وذلك أن الكتاب

---

(١) أصل الأنواع، داروين (٦٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٢).

المقدس يثبت أن آدم خلق خلقًا خاصًا مباشرًا، ولم يكن نتيجة تطور من حيوانات أخرى سابقه عليه، ونظرية داروين تقرر نقيض ذلك.

وجعل بعضهم فرضية التطور متناقضة مع دليل من أشهر الأدلة التي يعتمد عليها المؤمنون في إثبات خلق الله للكون، وهو دليل التصميم، حيث يقوم هذا الدليل على أن الله صمم هذا الكون ورتب قوانينه وفق خطة مرسومة سلفًا، وأن الكون يجري على هذه الخطة لا يحيد عنها، ولكن فرضية داروين ـ في نظره ـ تقرر أن الكون يسير وفق قانون الانتخاب الطبيعي، الذي يتراكم عبر الأيام والأعوام، ويقوم على المصادفة[١].

ونتيجة لذلك قام رجال الكنيسة بمهاجمة داروين ونظريته، ووصفوها بأقبح الأوصاف وأقذعها، وحكموا عليها بالكفر والزندقة، وقامت بينهم وبين أتباع داروين صدامات عنيفة جدًا، تعد من أقوى ما شهده التاريخ الأوروبي من صدامات بين العلم والدين[٢].

أثر نظرية التطور على الفكر الغربي:

وقد كان لهذه النظرية أثر بليغ وخطير على العقل الغربي بأجمعه، ونتيجة لذلك التأثير جعل روبرت داونز كتاب «أصل الأنواع» لداروين مندرجًا ضمن قائمة الكتب التي غيَّرت وجه العالم[٣]، ووصف بعض الدارسين وقع هذا الكتاب بين معاصريه بقوله: «كأنه نار هائلة شبت في أكداس من الهشيم»[٤]، وفي بيان تأثيرها يقول جيمس بيرك: «أحدثت نظرية داروين أصل الأنواع دويًا في العالم يشبه دوي انفجار القنبلة»[٥]، ويقول ستيفن جي كولد في تأكيد المعنى نفسه: «تعد السيطرة التي حصلت عليها نظرية أصل الأنواع على عقلية الناس في الغرب من أبرز الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني»[٦]، ويقول ديفيد كوامن:

---

(١) انظر: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال (٢/ ٢٢٢)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (٦٤).

(٢) انظر: بين الدين والعلم، أندرو ديكسون وايت (٢٩٢ ـ ٢٩٤)، ومعالم تاريخ الإنسانية، ويلز (٤/ ١٣١٣ ـ ١٣١٥)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٣) كتب غيرت وجه العالم (٢٩٧).

(٤) المرجع السابق (٢٩٨).

(٥) عندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥).

(٦) صخرتا الزمن ـ الدين والعلم في امتلاء الحياة ـ (١٦٤).

«يمكن القول بثقة: إن كتاب أصل الأنواع هو أحد أعظم الكتب تأثيرًا على الإطلاق»[١].

وذكر بعض المؤرخين أن نظرية داروين تعد إحدى أهم ثلاث نظريات غيرت التفكير في العقل الغربي، مع نظرية كوبرنيكوس في علم الفلك، ونظرية نيوتن في الفيزياء[٢].

وفي تصوير أثرها على الدين وقضاياه يقول فرانكلين باومر: «بعد أن ظهرت هذه النظرية في الطبيعة البشرية غدا أثر الداروينية على الدين من الأمور التي يسهل التكهن بها إلى حد ما، وكل ما تيسر لها تحقيقه هو تضخيم الأزمة الدينية التي كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد، وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسبب الوحيد في تزعزع الإيمان الديني في أواخر القرن التاسع عشر، وفي بعض أجزاء أوروبا، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك، ولكن على الجملة، وبمضي الزمان ساهمت الداروينية مساهمة قوية في مواصلة الحرب بين العلم واللاهوت، وفي مصرع الدين كما يفهم تقليديًّا، وفي بزوغ أوروبا علمانية جديدة»[٣].

وفي بيان عمق أثرها في نفوس الناس يقول المؤرخ الإنجليزي ويلز: «والحق أنه لم يخل عصر من العصور من متشككة في الدين... فأما الآن ـ بعد نظرية داروين ـ فقد أصبحت المسيحية بوجه الإجمال متشككة؛ إذ مست هذه الخصومة الجديدة كل إنسان قرأ كتابًا أو سمع محاورة بين أذكياء... وقد أصيب العالم بنقص حقيقي في الإيمان بعد سنة ١٨٥٩م، وكثيرًا ما كان ذهب الدين الإبريز ينبذ ويطرح مع الكيس البالي الذي ضمه بين دفتيه زمنًا طويلًا، ولكن أحدًا لم يسترجعه بعد الآن»[٤].

---

(١) داروين مترددًا (١٦٥).

(٢) انظر: موافق حاسمة في تاريخ العلم (٣٦٢)، وانظر مزيدا في أثر نظرية داروين: أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (١٢، ١٧)، والنظرة العلمية، برتراند رسل (٣٦)، وقصة العلم، ج.ج.كراوثر (١٧٨)، وحكمة الغرب، برتراند رسل (٢/ ٢٢٥)، وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (٣/ ٣٤٤)، وداروين، مايكل أيورس (٣٥١)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (٦١، ٦٤ ـ ٦٩)، ومواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٤٠٦، ٤١٠)، وملقى السبيل، سليمان مظهر (١٠٩).

(٣) الفكر الأوروبي الحديث ـ القرن التاسع عشر ـ (١٠٨).

(٤) معالم تاريخ الإنسانية (٤/ ١٣١٥ ـ ١٣١٦).

ويقول برتراند رسل في بيان أثر نظرية داروين على اللاهوت: «لقد سدد مذهب داروين إلى علم اللاهوت ضربة قاسية، تمامًا كما فعل كوبرنيكوس في علم الفلك، فالداروينية لم تجعل فحسب من الضروري التخلي عن الاعتقاد بثبات الأنواع، والتخلي عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة، التي تبدو أن سفر التكوين في الكتاب المقدس يؤكدها، بل إنها جعلت من الضروري أن نفترض انقضاء حقب سحيقة منذ بداية الحياة، الأمر الذي صدم مشاعر المؤمنين بالأرثوذكسية الدينية، ولم يعد من الضروري التخلي فقط عن طائفة من المحاجات الدالة على وجود إله رحيم، والقائمة على تأقلم الحيوانات الرائع البديع مع بيئتها، وهو الأمر الذي أصبح يفسر على أنه نتيجة الانتخاب الطبيعي، ولكن الأدهى من كل هذا أن المدافعين عن نظرية التطور تجرؤوا وأكدوا أن الإنسان ينحدر من الحيوانات الأدنى»[1].

ويجعل القس رافي زكراياس أثر فرضية التطور أعمق من كل المشاهد الصراعية التي سبقتها فيقول: «جاليليو لم يكن التحدي الوحيد الذي واجهته الكنيسة، فقد جاءت نظرية داروين التي سرت كموجة صدمة بين أوصال العالم المسيحي؛ وذلك لأن فكرة نشوء البشر من عالم الحيوان عن طريق الانتخاب الطبيعي وضعت الفأس على أصل شجرة الاعتقاد الديني، فبعد جاليليو تهاوت الأفكار الثانوية الطرفية التي آمنت بها الكنيسة كما يسقط التفاح من الشجرة، إلا أنه بعد داروين اقتلع جذع شجرة الإيمان الضخم الذي كان يتشبث بشدة بجذر الله الخالق، الضربة الأولى جعلت الكنيسة موضع شك وارتياب، ولكنها لم تزحزح مكانة الله، إلا أنه في أعقاب النظرية التطورية الداروينية أصبح الإيمان بالله نفسه عرضة لهجوم شديد، وأصبح العقل الإلحادي أمرًا واقعًا يدعمه العلم»[2].

مركزية فرضية التطور لدى التيار الإلحادي:

وقد استغل أتباع الاتجاه المادي وغيره نظرية داروين غاية الاستغلال في مهاجمة الأديان، وصيروها حجة لهم من أقوى الحجج التي يستندون إليها في

(١) الدين والعلم (٧٠).
(٢) الوجه الحقيقي للإلحاد (٢٦).

تدعيم مواقفهم، بل بالغ بعضهم في التمسك بها إلى درجة التعسف والشطط، يقول ز. هـ. سكون: «إن نظرية النشوء جاءت لتبقى، ولا يمكن أن نتخلى عنها حتى ولو أصبحت عملًا من الاعتقاد»[1]، ويقول السير تركيت (١٩٥٥م): «الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته، ونحن نؤمن بهذه النظرية لأن البدل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه»[2].

وفي تأكيد ذلك يقول جون لويس: «نظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسب، بل تضع بدل هذه القوى تطور الحياة الطبيعي، وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا»[3]، ويقول إنجلز ـ صديق ماركس ورفيقه ـ: «لا مجال مطلقًا لوجود خالق أو حاكم في هذا الزمان الذي ظهرت فيه نظرية التطور التي يقوم عليها الكون»[4].

وذكر عالم البيولوجيا فرانسيسكو أيالا أن أعظم إنجازات داروين هو الطريقة التي أوضح بها أن تطور الحياة هو نتيجة عملية طبيعية واختيار طبيعي دون حاجة للجوء إلى خالق[5]، وذكر مايكل دينتون ـ عالم البيولوجيا الجزيئية الأسترالي ـ «أن الداروينية قطعت علاقة الإنسان بالله، ووضعته نتيجة لذلك تحت رحمة الرياح، تجرفه في العالم حيث تشاء دون هدف»[6].

وبالغ الماديون حماسة في تبني نظرية التطور وسعوا إلى توسيع دائرتها حتى صيروها فلسفة شاملة لكل الحياة ومعالم الكون، فليس العالم البيولوجي وحده هو المتطور، بل كل ما في الوجود يتطور وينتقل انتقالات عشوائية من مرحلة إلى مرحلة، وبات التطور سيفًا مسلطًا على كل مكون في الحياة الإنسانية، وأصبحت جميع العلوم والمجالات ـ الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية ـ خاضعة لعملية التطور، ولم يسلم منها شيء في الوجود، وقد وصفها جون هرمان راندال

---

(١) مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٦).

(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٠)، وانظر مقالات أخرى: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٧).

(٣) الإنسان والارتقاء (٨).

(٤) الشيوعية وقوانين الإسلام (٢٠).

(٥) القضية الإيمان، لي ستروبل (١١٤).

(٦) المرجع السابق (١١٤).

بأنها «أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المائة الأخيرة»[١].

بل زاد الملاحدة من التهويل من شأن تلك النظرية وصيروها الكتاب المقدس لهم وحجر الزاوية في فكرهم، وسعوا إلى محاربة كل من يتعرض لها أو يحاول نقدها، وفي بيان ذلك يقول جيرريفكين: «فرضية التطور وضعت في النقطة المركزية من نظامنا التعليمي، وأقيمت جدران عالية حولها لحمايتها من أية إساءة، ولضمان عدم المساس بها؛ لأن أقل خدش فيها قد يقود إلى التشكيك في الأساس الفكري الكلي للرؤية العالمية الحديثة»[٢].

وذكر الفيلسوف الإنجليزي المعاصر أنتوني فلو ـ وهو ممن رجع عن الإلحاد إلى الإقرار بوجود الله ـ أن فرضية التطور تعد «من أهم الحجج التي يستند إليها الملاحدة؛ لتفسير تنوع الكائنات الحية دون الحاجة إلى وجود الله خالق؛ لذلك أصبحت هذه النظرية من موضوعات المناظرة المفضلة بين الماديين والمؤمنين»[٣].

ولأجل ذلك مارس الملاحدة ألوانا من العنف والتضييق على كثير من الباحثين الذين يقررون خلاف نظريتهم التطورية، وسعوا إلى الإضرار بهم وقطع الأرزاق عنهم وفصلهم من أعمالهم وتشويه صورتهم[٤].

يقول دقلس ديور: «إن الذين لا يؤمنون بنظرية التطور يعتبرون لدى الهيئات العلمية المسيطرة غير أهل لأي منصب علمي، فترفض الجرائد والمجلات مقالاتهم، وتشجب الجمعيات العلمية مبتكراتهم، وتمتنع دور النشر عن نشر مؤلفاتهم، حقا لقد كممت أفواه المستقلين أيما تكميم»[٥].

---

(١) تكوين العقل الحديث (٢/١٣)، وانظر في تأثيرها على الأديان والمجتمعات: العلم والدين، إميل بوترو (٧٨، ٨٤، ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٩)، وتكوين العقل الحديث، جون راندال (٢/١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٧٠، ١٧٢، ٥٧١، ٥٧٢)، وعندما تغير العالم، جيمس بيرك (٣٣٥ ـ ٣٣٦).

(٢) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٦).

(٣) رحلة عقل ـ ترجمة كتاب هناك إله ـ، عمرو شريف (٦٦).

(٤) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (١٢، ٤٠٨)، وخرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤ ـ ١٨٦).

(٥) مصرع الداروينية، محمد علي يوسف (٦٤).

ويقول ريتشارد دوكنز: «أي إنسان ينكر التطور هو إما جاهل ـ غبي ـ أو مجنون أو شرير، ولكني أفضل أن لا أفكر كذلك»[1].

ويقول البروفيسور دوان كيش: «إن الغالبية العظمى من العلماء ورجالات التربية والمعرفة يتخذون من العلم ستارًا ليفرضوا به على الناس آراءهم الخاصة بتطور الأحياء، إن استبدادية وديكتاتورية الكنيسة في العصور الوسطى قد حلت محلها استبدادية ودكتاتورية هذه النزعة المادية في تفسير الأشياء، ولا تسأل عن الضمانات التي تكفلها الدساتير لحرية الفكر، فقد انتهكت حرمتها انتهاكا، كما خنقت أنفاس البحث العلمي الحر تحت كابوس هذه المعتقدات المتزمتة التي يروج لها باسم العلم»[2].

وقد لاحظ عدد من الدارسين لطريقة تفكير أتباع فرضية التطور أن فرضيتهم تحولت إلى عقيدة ودين يحاربون لأجله كل ما يخالفهم، وأضحت إيديولوجيا تتحكم في تصوراتهم، ينطلقون منها في تأسيس مواقفهم العلمية والفكرية والدينية، وقد عبر العالم البريطاني ليونارد ماثيور عن قلق كثير من زملائه في مقدمة طبعة عام ١٩٧١م من كتاب «أصل الأنواع» فقال: «حقيقة التطور هي العمود الفقري لعلم الأحياء، وهذا يضع علم الأحياء في موضع غريب؛ لأنه علم قائم على نظرية غير مثبتة. إذن؛ هل هي علم أم عقيدة؟!»[3]، ويستعرض أستاذ علم الأحياء إيدوين جي كونكلين الحس الديني عند زملائه التطوريين فيقول: «يحظى مفهوم التطور العضوي بتقدير كبير لدى متخصصي علم الأحياء، وهو بالنسبة لكثير منهم موضع إخلاص ديني صادق؛ لأنهم يعتبرونه مبدأ تكامليا رفيعا»[4]، ويقول هارون يحيى بعد دراسة مطولة في تلك الفرضية: «الداروينية الجديدة لم تكن نظرية علمية أبدا، بل كانت مبدأ إيديولوجيا ـ إن لم تكن نوعًا من الديانة ـ؛ ولهذا السبب ظل أنصار نظرية التطور يدافعون عنها على الرغم من

---

(١) نقلًا عن تصميم الحياة، مايكل بيهي (٤٠٠)، وانظر: الفيلم الوثائقي «المطرودود» الدقيقة (٣١)، وهو منشور في اليوتيوب.

(٢) المرجع السابق (٦٥).

(٣) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٤٠٣).

(٤) المرجع السابق (٤٠٤)، وانظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٨٤)، وأصل الإنسان، هاني رزق (٣٧).

كل الأدلة المناقضة لها»[1].

تقويض فرضية التطور:

مع أن فرضية التطور تمثل الركن العلمي الأقوى والأشهر الذي يرتكز عليه الاتجاه الإلحادي الناقد للدين، وتعد الأساس الأشد الذي يستندون إليه في تأسيس مواقفهم وآرائهم، إلا أن تلك الفرضية باطلة من أساسها، وقد تعرضت إلى نقد عنيف من قِبل عدد كبير من العلماء والمفكرين على اختلاف تخصصاتهم العلمية، وكثير منهم ليسوا من أتباع الأديان كما سيأتي بيانه، وأثاروا حولها إشكالات معرفية وعلمية كثيرة، وأقاموا ضدها قدرًا كبيرًا من البراهين الدالة على بطلانها، وحشدوا من الأدلة والبيّنات ما يدل على أنها نظرية خاطئة في أصولها ومنطلقاتها ومستنداتها.

وتعمق بعض الدارسين فدخل إلى التفاصيل المندرجة ضمن هيكل فرضية التطور، وتتبعها بالدراسة والتمحيص، وكشف عن مواطن الخلل فيها[2].

وقد تشعبت المعارك الدائرة حول فرضية التطور بين المؤيدين والمعارضين، وتشتَّتت بهم السبل، وتوسعت بينهم الاحتجاجات والمجادلات، وتفرقت بهم المجالات والاختصاصات التي أخذوا في استثمارها في تدعيم المواقف والآراء، وأنتج كل فريق ـ المؤيد والمعارض ـ كمًّا كبيرًا من البحوث والمؤلفات.

وليس من غرض البحث في هذا السياق تتبع كل تلك المشاهد، فإن ذلك

---

(١) خديعة التطور (٣٤).

(٢) ومن أهم الكتب التي قصدت إلى نقد فرضية التطور: صندوق داروين الأسود ـ تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور ـ، مايكل بيهي، وقد اعتبر هذا الكتاب واحدا من أهم الكتب في القرن العشرين، نظرًا لما أحدثه من أثر، وكتاب شك داروين ـ النشوء المفاجئ لحياة الكائنات وحجة التصميم الذكي ـ، ستيفن ماير، وتصميم الحياة ـ اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية ـ، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر ودوجلاس إكس وكيسي لسكين، وأيقونات التطور علم أم خرافة، جوناثان ويلز، والتطور نظرية علمية أم أيديولوجيا، يلماز عرفان، وغيرها كثير، فالقارئ في هذه الكتب وغيرها يجد فيها قدرًا كبيرًا من النقد لفرضية التطور، ويقف على قدر كبير من الأدلة والبراهين الدالة على بطلانها، وعلى قدر واسع من الإشكالات الواردة عليها.

يطول جدًّا، ويتطلب قدرًا من الطول لا يتناسب مع حجم هذه القضية من هيكل البحث ومساره.

ومع ذلك فإني سأركز على الأصول الكلية التي تكشف عن الخلل العميق في فرضية التطور، وتبين عن الخطأ الضخم الذي وقع في بنيانها، وتوضح حجم الانحراف الفظيع الذي وقع فيه الملاحدة في تمسكهم بها واعتمادهم عليها في إنكارهم لوجود الخالق والهجوم على الأديان.

وقبل الدخول في ذلك لا بد من التأكيد ابتداء على أن البحث هنا ليس متعلقًا بالتطور الذي يقع في بعض صفات النوع الواحد، ولا بالتغير الذي يحصل لبعض الأنواع الحيوانية عند تغير مكان عيشها، وإنما هو متعلق بأصل الفكرة الداروينية التي تزعم أن التطور واقع بين الأنواع الحيوانية ويتسبب في الانتقال من نوع إلى نوع آخر وفي إفناء النوع المنتقل منه[1]، فكل ما يذكر من معانٍ نقدية إنما هو متوجه إلى هذه الفكرة بخصوصها.

وتوضيح ما سبق يتحقق من خلال ما سيأتي من المادة النقدية:

١ ـ العجز عن الإثبات:

فمع عظيم المنزلة التي جعلها الملاحدة وأتباع الداروينية لفرضية التطور وكبير المكانة التي تتبوَّؤها لديهم، ومع كثرة الجهود المضنية التي بذلوها لإثبات صحتها وصدقها وتدعيم سلامتها، إلا أنها عند التحقيق والتأمل فيما قدموه من أدلة ومبررات وتوضيحات ما زالت في خانة الفرضية، وفي درجة التأمل العقلي، وما زالت هناك صعوبات كبيرة تعترض طريقها وأسئلة عميقة وجوهرية تؤكد عجزها عن القيام على سوقها.

وعجز أتباع فرضية التطور عن إثباتها يتجلى بأمور:

• **الأمر الأول**: أن التطور المدعى وانتقال الأنواع الحيوانية من طور إلى طور أمر لا يمكن ملاحظته ولا تجربته في المختبرات، فلا يمكن لأتباع فرضية التطور أن يقدموا للناس صورة واحدة من صور التطور خضعت للتجريب

---

(١) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبكسي وجوناثان ويلز (٣١، ١٠٥، ١٨٩)، وصندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٤٤).

والاختبار، بل هم يقرون بأن عملية التطور لا يمكن أن تُرى لكونها بطيئة جدًّا وطويلة الأمد، بزمن يقدر بملايين السنين، وهذه الطريقة مخالفة لمنهجية البحث التجريبي الذي يدعون التمسك به، ويزعمون بأن أهل الأديان في إيمانهم بالله والغيبيات مناقضون له.

فبناء على ذلك المنهج فإنهم لا يمكنهم إثبات صحة فرضيتهم؛ لأنها لا يمكن إثبات صورها عن طريق التجريب والاختبار.

وفي إثارة هذا الإشكال يقول ويليام ديمبسكي: «يهمل الداروينيون انعدام الحالات الموثقة للانتواع الأولي ويتذرعون بالقول بأننا بحاجة لزمن طويل لنشاهد حدوث الانتواع، لكن إن كنا بحاجة لزمن طويل ليوثق الباحثون العلميون الانتواع الأولي، فلن يكون لدينا سوى دليل غير مباشر على الخطوة الأولى والأهم في التطور الدارويني، يصرح الداروينيون بانحدار الأنواع من سلف مشترك بواسطة التنوع والانتخاب، لكن ادعاءهم سيظل مجرد افتراض غير مؤكد طالما أنهم لم يوثقوا حالة واحدة من الانتواع الأولي»(١).

• **الأمر الثاني**: أن أتباع فرضية التطور حين أخذوا في الاستدلال على صحة دعواهم واجهوا عقبات كثيرة وفجوات واسعة لم يستطيعوا التخلص منها أو التقليل من شأنها، إن الحوارات والنقاشات الحادة الدائرة منذ الزمن الذي أظهر فيه داروين فرضيته وحتى عصرنا الحاضر تدل بوضوح على أن تلك الفرضية ما زالت حافلة بالثغرات التي لم تسد حتى الآن، وهناك مناطق واسعة في خارطة الحياة الأرضية ما زالت مظلمة في وجوه التطوريين.

وقد أقر داروين نفسه بتلك الصعوبات وبقوتها وصلابتها منذ أول تأسيسه لفرضيته، وعقد بابًا خاصًّا في كتابه «أصل الأنواع» قال فيه: «الباب السادس: الصعوبات الخاصة بالنظرية»، وقال فيه: «قبل أن يصل القارئ إلى هذا الجزء الذي أقوم بتقديمه، فإن مجموعة كبيرة من الصعوبات ستكون قد واجهته، والبعض منها صعوبات في منتهى الجدية، إلى درجة أنني إلى هذا اليوم أجد صعوبة في إمعان التفكير فيها بدون الشعور بدرجة من الذهول، ولكن طبقًا لأفضل تقديراتي فإن العدد الأكبر منها ظاهري فقط، وأنا أعتقد أن الصعوبات

---

(١) تصميم الحياة (١٨٧).

التي هي في الواقع حقيقية لا تمثل شيئًا قاتلًا للنظرية»[1].

والصعوبات التي أقر بها داروين في مقاله هذا خاصة بما كان واقعًا في زمنه، وأما في العقود الأخيرة فقد زادت تلك الصعوبات عمقًا وصلابة إلى درجة كبيرة جدًّا.

ثم أخذ داروين في معالجة تلك الصعوبات، وذكر منها: فقدان الضروب الوسطى الانتقالية أو ندرتها، والتباين الكبير والضخم بين عادات وأوصاف النوع الواحد، والنظر في الأعضاء التي بلغت حد الكمال والدقة والتعقيد، وفقدان الطفرة في الطبيعة.

ومن أقوى الصعوبات التي أقر داروين بقوتها ما أسماه: «الأعضاء التي في منتهى الكمال والتعقيد»، ويقول: «لكي يفترض أنه من الممكن أن تكون العين بكل ما فيها من أجهزة فذة من أجل ضبط طول البؤرة للمسافات المختلفة، ومن أجل السماح بدخول كميات مختلفة من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكروي واللوني = قد تكونت عن طريق الانتقاء الطبيعي، فإن ذلك يبدو ـ وأنا أعترف بذلك ـ كشيء مناف للعقل إلى أعلى درجة»[2]، ثم عول في حله على طول الزمن.

وفي هذا الباب وما بعده كثيرًا ما يكرر داروين جهله بالجواب على بعض الأسئلة المطروحة على فرضيته، ويعلن شكه وتردده في كثير منها، ويقر بصعوبتها وثقلها[3]، وقد أحصى بعض الدارسين ما جاء في كتاب أصل الأنواع من عبارات الارتياب والشك فبلغت أكثر من ٨٠٠ جملة ارتياب، مثل قوله: «قد نستطيع أن نستنتج»، وقوله: «قد يمكن أن يكون كذا»، ونحوها[4].

وقد شعر داروين بضخامة كمية جهله بكثير من القضايا العالقة في عملية التطور التي ادعاها، ولأجل هذا طلب من القارئ عدم الدهشة مما يجد، فقال: «كما سبق وتوهمت في نهاية مقدمة الكتاب، فإنه يجب أن لا يصاب أحد

---

(١) أصل الأنواع (٢٧٦).

(٢) المرجع السابق (٢٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٨٤، ٣٣٢).

(٤) انظر: خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٩).

بالدهشة من الكم الكبير الباقي بدون تفسير إلى الآن فيما يتعلق بشأن الأنواع الحية، إذا ما سمحنا بقدر مماثل لجهلنا المطلق عن العلاقات المتبادلة للقاطنين في العالم في وقتنا الحاضر، وجهلنا الأكبر لهذا الموضوع في أثناء العصور الماضية»[1].

• **الأمر الثالث:** ضخامة الشواهد الواقعية التي تناقض فرضية التطور، فظواهر الكائنات الحية توحي بأنه جاءت نتيجة تصميم وإحكام، وليست نتيجة صدفة وعشوائية، ويصرح دوكنز ـ وهو المختص في علم الحيوان والناطق باسم الداروينية ـ بذلك فيقول: «علم الأحياء هو دراسة الأشياء المعقدة والتي يوحي ظاهرها بأنها مصممة لغرض»[2]، ويقول فرانسيس كريك: «يجب أن يتذكر علماء الأحياء دومًا أن ما يرونه في الكائنات الحية ليس تصميمًا، ولكنه تطور فحسب»[3].

ويقول مؤلفًا كتاب «تصميم الحياة»: «لقد أقر العديد من منظري التطور في السنين الأربعين الأخيرة بوجود صعوبات أصيلة تواجه التفسير الدارويني لظواهر التصميم»[4].

ولأجل هذه الأمور وغيرها يشير عدد من أتباع فرضية التطور إلى أنها فرضية تنقصها الأدلة، ويغلب عليها الاعتماد على الافتراض والتسليم المجرد، وفي هذا يقول الأستاذ كلارك ـ أحد علماء التطور ـ: «من المؤسف أن تكون كل الأجوبة التي طرحت لمعرفة أصل الإنسان تقوم على دلائل غير مباشرة، وأكثرها يقوم على فرضيات»[5].

وأقر عدد من المعتنقين لنظرية التطور بكونها فرضية غير ثابتة علميا، وأنهم لا يملكون أدلة صحيحة على صدقها، لكنهم يؤمنون بها لاعتبارات مختلفة، وفي التصريح بذلك يقول سير آرثركيت: «إن نظرية النشوء لا زالت حتى الآن بدون براهين، وستظل كذلك، والسبب الوحيد في أننا نؤمن بها هو أن البديل الوحيد

---

(١) أصل الأنواع (٢٢٠).

(٢) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٢٥).

(٣) المرجع السابق (٢٦).

(٤) المرجع السابق (٢٦)، وانظر: أيقونات التطور، جوناثان ويلز (٢٥٥، ٢٥٩).

(٥) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٨).

الممكن لها هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا أمر غير وارد على الإطلاق»[1].

ويقول البروفيسور في جامعة لندن واتسون: «إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء، لا كنتيجة للملاحظة أو الاختبار أو الاستدلال المنطقي، ولكن لأن فكرة الخلق المباشر بعيدة عن التصور»[2]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول البروفيسور بيتسون: «إننا بالرغم من إيماننا بالنشوء، فإننا لا نعلم كيف حدث»[3]، ويقول البروفيسور س. مور في المعنى نفسه: «كلما تعمقنا في دراسة الإنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ كلما اكتشفنا أن نظرية النشوء ترتكز على الاعتقاد»[4].

ويقول لورين إيزلي ـ وهو أحد التطوريين ـ: «بعد أن أمضى العلماء عصورًا طويلة يعيبون على رجال الدين اعتقادهم بالمعجزات والغيبيات، وجد العلماء أنفسهم في وضع لا يحسدون عليه، فاضطروا إلى اختراع خرافتهم الخاصة بهم»[5]، ويقصد هنا فرضية التطور.

والإقرار بذلك الأمر ـ وهو أن فرضية التطور تنقصها الأدلة ـ مع زال مستمرًّا إلى عصرنا الحاضر، فإنك لا تزال تقرأ وتسمع عددًا من أتباع النظرية يصرحون بذلك الإقرار.

ويدل تعاملهم وطريقة احتجاجهم على أنهم شيدوا فرضيهم أولًا، ثم أخذوا في الاستلال عليها، وطفقوا يلهثون وراء الشواهد ليستدلوا بها على صوابها، فبدل أن يجمعوا الشواهد والأدلة الكافية لتأسيس النظرية، قفزوا المراحل واعتمدوا على شواهد ناقصة، وأسسوا عليها نظرية شاملة لكل التطورات البيولوجية في الكون!! وهذا انتهاك فاضح لمناهج الاستدلال وقوانينه.

ولأجل هذا الخلل المنهجي في الاستدلال «فإن عباراتٍ أمثال: الأسرار التي لم تجل في نظرية التطور، أو: الناحية الأكثر غموضا في نظرية التطور، أو: الجوانب التي لم تتوضح حتى الآن في نظرية التطور، غالبا ما تتردد في

---

(١) مذهب النشوء والارتقاء، منيرة الغاياتي (٧).

(٢) المرجع السابق (٧).

(٣) المرجع السابق (٨).

(٤) الدين في مواجهة العلم، وحيد الدين خان (١٦).

(٥) خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٦).

كتابات التطوريين بشكل ملفت للنظر، وإذا أراد أي منصف أن يرى ما هي هذه الجوانب التي لم تحل ولم تفسر في هذه النظرية يجد أن الجوانب والمواضيع التي لم تحل أسرارها وألغازها أكثر وأهم الجوانب التي يعتقدون أنها فسرت، ومثلهم في ذلك مثل من يعثر على حذوة الحصان، ويعتقد أن المسألة انتهت؛ إذ إن الباقي غير مهم، فلم يبق سوى ثلاث حذوات وحصان لا غير!!

وماذا يهم إن كان هناك نقص في مسائل ثانوية أو فروع غير مهمة بالنسبة لنظرية اكتسبت درجة القطعية والثبوت»[1].

وقد بات عجز التطوريين عن إثبات صحة فرضيتهم وإقامة الأدلة على صدقها أمرًا شائعًا ومنتشرًا في أوساط كثير من العلماء، وأضحى حالًا ظاهرًا لديهم، وتكاثرت مقالاتهم وتصريحاتهم المؤكدة لذلك، وفي بيان هذا المعنى يذكر فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر ـ وهو ليس من أتباع الأديان ـ أن نظرية التطور ليست جديرة بالثقة، ويقول: «خلاصة ما توصلت إليه أن مفهوم التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي ليست نظرية علمية قابلة للاختبار، بل هو برنامج بحثي ميتافيزيقي»[2].

ويقول العالم الفسيولوجي تهميسيان ـ الملحق باللجنة المركزية للطاقة النووية ـ: «إن العلماء الذين يؤكدون على أن التطور واقع علمي هم منافقون، إن ما يرونه من أحداث إنما هو من الشعوذات التي ابتدعت ولا تحتوي على نقطة من الحقيقة»، ووصف فرضية التطور بأنها «خلطة مضطربة من الأحاجي وشعوذة الأرقام»[3]، وقال العالم كلوتز: «إن الاعتقاد بالتطور يحتاج إلى كثير من السذاجة»[4].

ويرى ديفيد روب ـ أمين المتحف الميداني في شيكاغو ـ أن الأدلة غير كافية حتى الآن لإثبات صحة فرضية التطور، ويقول: «يفترض معظم الناس أن الحفريات تشكل جزءًا مهما جدًّا من الدراسات المؤيدة لتفسير داروين عن تاريخ الحياة... نحن نعيش الآن بعد ١٢٠ عامًا من عصر داروين، وقد زادت المعرفة

---

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٦٥).
(٢) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز(٢٣٤).
(٣) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (١٩).
(٤) المرجع السابق (٢٠).

الخاصة بسجلات الحفريات كثيرًا... لكن المثير للسخرية أن لدينا نماذج أقل للانتقال التطوري عما كان موجودًا في وقت داروين»[1].

ويؤكد مايكل دينتون ـ وهو متخصص في البيولوجيا الجزيئية ـ أن فرضية التطور ما زالت فرضية حتى الآن، فيقول: «ما زالت نظرية التطور وكما كانت زمن داروين فرضية تأملية على درجة عالية، دون دعم واقعي مباشر، وبعيدًا جدًّا عن تلك الحقيقة البديهية في ذاتها، التي قد يجعلنا بعض مؤيديها الأكثر تعصبًا نصدقها»[2].

ولا بد من التأكيد على أن المقصود من نقل المقالات السابقة ليس الاعتماد على مجرد النقل في إبطال فرضية التطور، ولا الاعتماد على كمية عدد المخالفين لها في المناقضة، فإن هناك عددًا كبيرًا من العلماء ما زالوا يؤكدون صحة فرضية التطور، ويعدونها حقيقة علمية ثابتة، وإنما المقصود إبراز المضمون المعرفي النقدي الذي تضمنته تلك المقالات.

والقول بأن الداروينيين عجزوا عن إثبات فرضيتهم لا يعني أنهم لم يقدموا أدلة عليها، بل إنهم اجتهدوا كثيرًا في جمع الأدلة والشواهد التي يرون فيها تأييدا لفرضيتهم، وحشدوا من الأمثلة والصور قدرًا كبيرًا، سعيًا منهم في تدعيم موقفهم، وقد تنوعت المجالات التي استندوا إليها في ذلك التدعيم، حيث استندوا إلى الجغرافيا الحيوية وعلم التشريح وعلم الأجنة والوراثة وعالم الحفريات وغيرها[3].

وفي المقابل قام عدد من الدارسين بتتبع تلك الأدلة ومناقشتها مناقشة تفصيلية، وأفردوا فيها مؤلفات واسعة، وعقدوا لها فصولًا طويلة ضمن بحثوهم، ولم يتركوا دليلًا أو حجة يعتمد عليها أتباع فرضية التطور إلا قاموا بنقدها وتفنيدها وبيان ما فيها من خلل واضطراب.

---

(١) التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٠٤).

(٢) القضية الإيمان، لي ستروبل (١١١)، وانظر مقالات أخرى: خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٣٠)، وأطلس الخلق، هارون يحيى (٥٦٨/١)، وخلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٩٦، ٩٧، ٩٨).

(٣) انظر: أصل الأنواع، داروين (٥٣٧ ـ ٦٢٧)، والتطور عملياته ونتائجه، إدواردددوسن (٢٥ ـ ١١٥)، وتطور الحياة، كاترين جارمن (٢٠ ـ ٣٠).

ومن الصعب جدًّا تتبع كل الحوارات والجدل حول أدلة التطور المطروحة؛ فإن هذا مما يخرج به البحث عن مساره، وقد أفردت فيها مؤلفات خاصة[(١)]، ولكن ما يهمنا التنبيه عليه هنا أن تلك الأدلة لم تتصف بالاتساق والانضباط، وإنما اتسمت بالاضطراب والقصور والضعف والتكلف في الاستنباط والقفز على الحقائق كما أثبت ذلك الناقدون.

حتى آخر أدلتهم التي أخذوا يركزون عليه كثيرًا، وهو دليل الحمض النووي، فالصبغ البشري مقارب جدًّا للصبغ عند القرود، فلدى البشر ٢٣ زوجًا صبغيًّا، ولدى القرود العليا ٢٤ زوجًا منها، وهذا يشير إلى أن البشر حصل عندهم اندماج بين زوجين من الأصباغ، وهو دليل على الأصل المشترك بين القدرة والإنسان كما يقولون.

ومع أن هذا الدليل يعد من أقوى الأدلة التي يعتمدون عليها في هذه الأيام إلا أنه تلقى نقدًا عميقًا، ولم يستقر لهم إثباته ولم يتخلصوا من الإشكالات المثارة حوله[(٢)].

ومن أغرب الأمور الواقعة من أتباع فرضية التطور أنهم يبالغون جدًّا في قيمة دليل من الأدلة ويجعلونه أصلًا لهم في بناء فرضتهم، ثم إذا اكتشفوا أنه لم يعد صالحًا للاعتماد عليه انتقلوا عنه إلى غيره من غير تقديم مسوغ ولا ذكر تفسير، ومن أكبر الشواهد على ذلك: موقفهم من دليل الأحافير، فإن هذا الدليل كان من الأدلة الأساسية لديهم، ويعدونه من الأدلة التي لا تقبل الجدل، ولكن ثبت مع تطور الزمن أنه لا يدل على فرضيتهم، بل أضحى يدل على نقيضها[(٣)]، فطفق كثير من التطوريين ينتقلون عنه إلى غيره من غير أن يقدموا للناس تفسيرا لانتقالهم ذلك بعد أن كان من أقوى ما يعتمدون عليه!!

٢ ـ فساد منهج الاستدلال والاستنتاج:

مع حرص الداروينيين على جمع أكبر قدر ممكن من الأدلة على صحة

---

(١) تفصيل تلك الأدلة موجود في المراجع التي ذكرت في أول الحديث عن نقد فرضية التطور قبل صفحات.

(٢) انظر في شرح الدليل ونقده: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٥٥ ـ ١٦٣).

(٣) انظر: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٧٩).

فرضيتهم، إلا أنهم في أثناء استدلالهم بتلك الأدلة وقعوا في أنواع من الانحرافات الاستدلالية، وصنوف من الصور الخاطئة في الاستدلال والإثبات.

وتتحصل أهم تلك الانحرافات والأخطاء في الأمور التالية:

• **الأمر الأول: المبالغة في الاعتماد على الخيال والحدس**؛ فلا أحد ينكر أن العلم والبحث لا بد فيه من الخيال والحدس والاستنباط، ولكن الانحراف يتحقق حين تتجاوز هذه الأمور حدها المقبول، وتتحول إلى المعتمد الأكبر والأساسي في بناء التصور والاستدلال.

فنتيجة لكون أتباع فرضية التطور لم يقفوا في الأحافير على هياكل واضحة المعالم، وأعضاء متكاملة الصورة، وإنما غاية ما حصلوا عليه أجزاء مفرقة وغير متكاملة، أعملوا الخيال والتخمين في تكميل الصور التي تمثلها تلك الأحافير الناقصة، فوقعوا في أنواع من المبالغات غير المقبولة في البحث العلمي المنضبط، ورتبوا صورًا وأشكالًا معتمدة بشكل أساسي على خيالاتهم وحدوسهم، وسائرة مع موقفهم وآرائهم، وادعوا أنها تمثل الحقيقة التطورية التي يجب على الناس الأخذ بها وترك جميع معتقداتهم وآرائهم الأخرى لأجلها.

وفي تأكيد هذا الانحراف في بناء التصورات يقول ديفيد بيلبيم ـ وهو أحد علماء الأنثروبولوجيا في جامعة هارفارد ـ: «على الأقل في علم المتحجرات التي هي ساحتي واختصاصي، فإن نظريةً ـ أي: نظرية التطور ـ وضعت على أساس تأويلات معينة أكثر من وضعها على أساس من المعطيات والأدلة الفعلية»[1].

ومن أغرب صور المبالغة في الاعتماد على الخيال والتخمين والظنون أن التطوريين إذا عثروا على جزء من جمجمة أو غيرها، يبادرون إلى تشكيل صورة الكائن الحي كاملة بناء على ذلك الجزء فقط!! بل شكّل بعضهم صورة كاملة بناء على ضرس فقط!! ففي عام ١٩٢٢م صرح هنري فيرفيلدأوسيورن ـ مدير المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي ـ أنه عثر على حفرية ضرس ترجع إلى العصر البليوسيني ـ وهو فترة جيولوجية من المقياس الزمني الجيولوجي تمتد من ٥,٣٣٢ مليون إلى ٢,٥٨٨ مليون سنة مضت ـ وأن هذا الضرس ـ طبقا لزعمهم ـ كان يحمل سمات مشتركة للبشر والقردة، وقد أُطلق على هذا الضرس اسم: رجل

(١) خديعة التطور، هارون يحيى (٦٧).

نبراسكا، واعتمادًا على هذا الضرس الوحيد رسمت صورة بشكل جديد لجمجمة رجل بنراسكا وجسمه، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك ونشروا صورًا عائلية لرجل نبراسكا!.

إلا أنه في عام ١٩٢٧م عثر على الأجزاء الأخرى من الهيكل العظمي، وبحسب تلك الأجزاء التي عُثر عليها اكتشفوا أن ذلك الضرس لم يكن يخص الإنسان ولا القردة، وفُهِم أنه يعود إلى نوع منقرض من الخنازير الأمريكية!![١].

وكذلك الحال فيما بات يعرف بـ«إنسان جاوة»، وهو اسم أُطلق على بعض العظام التي عَثَر عليها بعض المنقبين في أندونيسيا سنة ١٨٩١م، وهي عبارة عن جزء من سطح الجمجمة وعظمة الفخذ وبعض الأسنان، فطار بها التطوريون فرحًا، وركبوا منها صورة زعموا أنها تمثل الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد!!

وليس لهم من حجة إلا تلك الأجزاء القليلة المفرقة وكمية كبيرة من الخيال والتخمين التي لا تتقيد بقوانين علمية، وقد عبّر بعض العلماء عن الخلل الواقع لدى التطوريين في هذه الحادثة فقال: «ما ليس معروفًا جيدًا هو أن إنسان جاوة لا يتكون إلا من سطح جمجمة وعظمة فخذ وثلاثة أسنان وقدر كبير من الخيال»[٢].

ومن أقوى ما يدل على أن التطوريين لا يعتمدون على أدلة موضوعية في تعاملهم مع المتحجرات، وإنما على الخيال والتخمين: أنهم يختلفون كثيرًا في رسم الصورة الممثلة للجزء الذي يعثرون عليه، فترى كل واحد منهم يرسم صورة مختلفة عن الصورة التي يرسمها غيره ممن نظر في المتحجرة ذاتها[٣].

إن الناظر في الرسومات التي يقدمها التطوريون لِما عثروا عليه من مخلَّفات الهياكل يقف على صور فظيعة من الانتهاك للقوانين العلمية، وعلى ألوان من المبالغات في ممارسة الخيال الجامح، ويكتشف أنواعًا من الاستخفاف بالعقول الإنسانية في جرأتهم وإقدامهم على إصدار الدعاوى الكبيرة التي لا تقوم على أساس ولا برهان.

---

(١) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٤٥)، وأطلس الخلق، هارون يحيى (١/ ٥٧٨)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٥٢ ـ ٥٤).

(٢) القضية الخالق، لي ستروبل (٨٠).

(٣) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٦٩).

وفي التحذير من آثار ذلك الخلل يقول زوكرمان: «لن يشك أي شخص اهتم بتاريخ دراسة الرئيسيات الحفرية ـ وهي الحيوانات الرئيسية في سلسلة الحياة ـ وأثره في تطور الإنسان أننا بحاجة إلى التدقيق الشديد في معالجتنا لهذه الاستنتاجات البعيدة الأثر، ولا تنحصر الصعوبة فقط في أن قصص أرومة الإنسان لا يمكن أن تكون أكثر من سلسلة من الاحتمالات القائمة أساسًا على الحدس والتخمين، وإنما علينا أن نلاحظ أيضًا أن الحدس والتخمين يحيطان بكل مرحلة تقريبًا من مراحل معالجة الأدلة الجسمانية نفسها»[1].

• **الأمر الثاني: الاعتماد على مطلق المشابهة**؛ وذلك أن استدلال أتباع فرضية التطور يقوم بشكل كبير على معنى التشابه المطلق، فبمجرد أن يجدوا تشابها مقاربا بين أي جزء من الأجزاء يبادرون بشكل سريع إلى جعله دليلا على التطور التدريجي والانتقال النوعي بين أنواع الأحياء كما يتصورون.

وهذه المنهجية في الاستدلال والاستنباط غير صحيحة من جهة العقل والمنطق، ومن جهة الواقع أيضًا، ويتبين ذلك بالوجهين التاليين:

الوجه الأول: أن التشابه لا يعني بالضرورة التطور والانتقال، فالتطور قدر زائد على مجرد المشابهة، وهو أخص منه في المعنى وفي الحقيقة، فهناك فرق كبير بين قولك: هذان الشيآن متشابهان، وبين قولك: هذان الشيآن تطور أحدهما عن الآخر، فالاستدلال على إثبات التطور بمجرد التشابه لا يكفي؛ لأن الدليل أخص من المدلول وأضيق منه، وهناك أشياء كثيرة متشابهة فيما بينها، ولا يصح لأحد أن يدعي أن بعضها تطور عن بعض، فهناك تشابه ظاهري كبير بين حشرة الكركدن وحيوان الكركدن، مع أن أحدهما حشرة والآخر حيوان ثديي، ومحاولة إثبات وجود علاقة تطورية بينهما بعيد جدًّا، ومثير للاستغراب!

ومما يكشف عن الخلل المنهجي في اعتماد التطوريين على مجرد التشابه أنهم يخلطون كثيرًا بين التشابه الإفرادي والتشابه التركيبي، فإن أي جزء من الإنسان يمكن أن يتشابه تشريحيا وجينيا مع أي جزء من أي نوع من الحيوانات، وكلما زاد التشابه في صورة الشكل زاد إمكان التشابه في الأجزاء، ولكن تلك

---

(١) التطور عملياته ونتائجه، إدواردودسن (٣١٦)، وانظر في التنبيه على الخيال الواسع غير المنضبط عندالداروينيين: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (١٢٠).

الأجزاء تُرَكِّب فيما بينها عند اجتماعها هيئة وماهية مختلفة عن غيرها.

وهذا يدل على أن الاستدلال بالتشابه الإفرادي بين أجزاء الحيوانات لا يصح أن يكون مستندًا لإثبات التشابه التركيبي بينهما، فمن عد التشابه في الأجزاء مفردة معيارًا أساسيًّا لإثبات التشابه التركيبي الذي يقتضي إثبات تطور أحدهما عن الآخر فقد وقع في خلل منهجي استدلالي.

إن التشابهات بين أجزاء عدد من الأنواع الحيوانية لا يعني أنها تطورت من أصل واحد مشترك فيما بينها، ولا يعني أن بعضها تطور من بعض؛ لأن الكائنات الحية التي يفترض أنها ذات صلة قرابة طبقًا لفرضية التطور يلاحظ في بعض الأحيان أنها شديدة الاختلاف جينيًّا، في حين إن تلك الكائنات التي يزعم أنها لا ترتبط بأية صلة قرابة قد تكون ذات أعضاء أو جينات متشابهة.

ومن الأمثلة على ذلك: أن عين الإنسان تكاد تكون متماثلة جدًّا مع عين الأخطبوط من حيث الشكل الخارجي، لكن هذا لا يعني أننا أقارب الأخطبوط، ومع الفحص العميق للتركيب الدقيق لكل عين على حدةٍ سنجد اختلافات كبيرة ومهمة بين العينين، وكذلك الإنسان يتوافق مع ثمرة البطاطا مثلًا في عدد الكروموزومات، حيث إن كلًّا منهما لديه ٤٦ كروموزومًا، ولكن هذا لا يعني أن بينهما صلة قرابة في الحياة[١].

الوجه الثاني: أنه مع التسليم بالتشابه الكبير بين الأنواع الحيوانية، فإن بينها فروقا كبيرة وعميقة جدًّا يستحيل تفسيرها بالتطور القائم على التشابه، فلا شك أن هناك تشابهًا كبيرًا بين الإنسان والشمبانزي في عدد الكروموزومات، ولكن بينهما فروق عميقة في العقل والإدراك واللغة والعواطف والأخلاق وغيرها، وهذه المكونات يستحيل تفسيرها بالتطور التشابهي بين النوعين[٢].

فمن الازدواجية المعرفية المذمومة الاعتماد على ما يدل على التشابه وترك الاعتبار لما يدل على الاختلاف العميق بين طبيعة النوعين.

---

(١) انظر في تقرير المعنى السابق: العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٢٨، ٦٤)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفات يلماز (٢٧٣)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٦٤، ١٨١).

(٢) انظر في الفروق بين الإنسان والشمبانزي: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤٦ ـ ٥٠)، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٣٨)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٤٧)، والجينوم البشري وأخلاقياته، هاني رزق (٤٤٩)، وأصل الإنسان، هاني رزق (٧٥).

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من التقرير السابق أن الاعتماد على التشابه الظاهري أو الجيني بين الأنواع الحيوانية ليس دليلًا كافيًا من جهة العقل والمنطق في إثبات فرضية التطور، فضلًا عن أنه لا يستقيم ولا يطرد في كثير من المشاهد الحيوانية.

بل إن دلالة التشابه على وجود الخالق لجميع تلك الأنواع الحيوانية أقوى من دلالته على وجود الأصل المشترك بينها، ولا يمكن للتطوريين أن يجيبوا بجواب صحيح مقنع على من استدل بالتشابه الحاصل بين الأنواع الحيوانية على وجود الخالق؛ لكون موقفه أقوى وأمتن في الاستدلال.

• **الأمر الثالث: المصادرة على المطلوب**؛ وذلك أن التطوريين يستخدمون فرضية التطور لتفسير الأحافير، وينطلقون منها في تحديد معالمها ورسم أشكالها، وفي الوقت نفسه يستدلون بالأحافير على صحة فرضية التطور، فيقعون في الاستدلال الدائرة، حيث إنهم يستدلون بالأحافير على التطور، ويعتمدون على التطور في تفسير الأحافير.

وهذا يؤكد أن أتباع فرضية التطور اعتقدوا أولًا صحتها، ثم أخذوا في الاستدلال عليها، وهذا خلل منهجي كبير؛ إذ كل أحد يستطيع أن يحدد لنفسه موقفًا معينًا، ثم يأخذ في تجيير الشواهد لتدل عليه.

٣ ـ بطلان القواعد المركزية:

مع أن فرضية التطور كثيرة الفروع متشعبة الأطراف، وكثيرة التعديل والتحوير، ومتعددة المدارس والتشكلات، إلا أنها في حقيقتها تقوم على أصول محددة وقواعد مركزية معدودة، تمثل المرجعية الأساسية فيها والقواسم المشتركة بين كل تشكلاتها.

وعند التأمل في منظومة فرضية التطور نجد أن أهم تلك القواعد **ترجع إلى أصلين أساسيين هما**:

الأول: الاعتماد على القول بالصدفة.

والثاني: الاعتماد على الانتخاب الطبيعي طويل الأمد.

فهذان الأصلان هما بمثابة حجر الزاوية في هيكل فرضية التطور، ويقومان مقام القاعدة الصلبة التي يستند إليها كل بنيانها، ويشكلان المنبع الذي يستقي منه

جميع فروعها، فالوقوف على مكامن الخطأ فيهما وإظهار بطلانهما بطريقة علمية من أقوى ما يكشف عن الخلل الفكري والمعرفي في فرضية التطور، ومن أشد ما يأتي عليها من جذورها.

الأصل الأول: الاعتماد على الصدفة:

يعد مصطلح الصدفة من المصطلحات التي كثر حولها الاختلاف؛ لكثرة إطلاقاته وتنوع المجالات التي يستعمل فيها[1]، ولكن المراد بها هنا: الجانب الموضوعي منه، وهو الادعاء بإمكان تحقق حدث منظم يقع من غير تخطيط مسبق، ومن غير فاعل مريد مختار يهدف إلى البلوغ لغاية محددة.

ويرادفها بهذا الإطلاق معنى الاتفاق والعشوائية، ويقابلها معنى الغائية والقصد والإرادة.

ومع أن داروين استعمل مصطلح الصدفة عدة مرات في كتابه «أصل الأنواع»[2]، إلا أنه بين مراده بها، وأنه لا يقصد بها إلا الجهل بالأسباب، حيث يقول: «لقد تكلمت هناك في بعض الأحياء كما لو كانت التمايزات ـ على شيوعها وتنوعها في الكائنات العضوية تحت تأثير التدجين ـ وإلى درجة أقل في الكائنات الموجودة تحت تأثير الطبيعة = نتيجة للمصادفة، وهذا بالطبع تعبير خاطئ تماما، ولكنه يفيد في الاعتراف صراحة بجهلنا بالسبب وراء كل تمايز معين»[3].

وهذا النص لا يعني أن داروين ينكر معنى العشوائية والمصادفة ويقر بوجود هدف غائي محدد للانتخاب الطبيعي، وإنما غاية ما يعني أنه يجهل الأسباب الطبيعية فقط، وأنه يطلق على هذا الجهل لفظ الصدفة، ومع ذلك فقد أشار بعض الدارسين إلى أن موقف داروين من المصادفة والعشوائية غامض؛ لأنه لم يتحدث عن طبيعة الانتخاب ولا عن اتجاه الانتخاب، وهل هو موجه نحو غاية محددة أم أنه عشوائي فوضوي؟![4].

---

(١) انظر: فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم (٢٩ ـ ٣٥)، ومملكة الفوضى، ليونارد راستريغين (٨)، والموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي (٥٣٢).

(٢) انظر: أصل الأنواع (١٦٩، ٢٢٧).

(٣) أصل الأنواع (٢٣٠).

(٤) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١٨٨، ١٩٦).

والمتحصل من كلام داروين في أصل الأنواع أن الانتخاب الطبيعي غير واعي، وليس له غاية محددة مرسومة مسبقًا[1]، وقد أظهر أتباعه وأقرانه القول بالصدفة في صورة صارخة بينة، وممن صرح بذلك هكسلي، حيث يقول مقررًا إمكان تحقق الانتظام بالصدفة وحدها: «لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير، فكذلك الكون الموجود الآن، إنما وجد نتيجة لعمليات عمياء، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين»[2].

ويقول آرثرس. جريجور شارحًا خاصية التطور: «ليس ثمة حتميات بالنسبة للتطور أو نهاية خاصة ينتهي عندها عملها، وإذا كان فإننا نكون بذلك ذوي حظ كبير، إننا لسنا هدف التطور حتى لو كان ذلك؛ لأنه ليس للتطور هدف، وإنما نحن نتاج عدد من الحوادث العشوائية التي لم تكن كلها تحبذ وصولنا إلى هذا الكوكب»[3]، وفي تأكيد المعنى نفسه يقول مونادر: «في الواقع إن الانتخاب الطبيعي يعمل على منتجات الصدفة، ولا يمكنه أن يعمل في أي مكان آخر»[4]، ويقول جي. إم. سفج: «يجب التأكيد على أن الانحراف الوراثي يعتمد على العشوائية، وليس على العمليات المتجهة، كما هي الحال في الطفرة المتكررة والانتخاب»[5].

وقد تعمق الإيمان بالصدفة وتجذر تأثيرها في فرضية التطور مع ظهور فرضية الطفرات، التي تعني أن التغيرات في الأنواع الحيوانية تحصل فجأة في الشفرات الجينية DNA عن طريقة عدد من الأسباب الداخلية أو الخارجية.

والقول المستقر عند أتباع فرضية التطور أن الطفرات ليس لها اتجاه معين، وإنما هي قائمة على العشوائية، وأن المصادفة هي وحدها التي تحدد اتجاهها الذي تسلكه[6]، وفي توضيح ذلك يقول إسحاق أزيموف: «نظرية الجينات أتت

---

(١) انظر: داروين، مايكل ريوس (٤١).
(٢) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٢).
(٣) الإنسان عبر التاريخ (٧٧).
(٤) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣١).
(٥) التطور (١١١).
(٦) انظر: التطور عمليات ونتائجه، إدوارد دودسن (٣٣٤).

بعامل جديد له أهمية كبرى في موضوع التطور بالذات، وأعني به فكرة العشوائية. . . فالجينات لا تجتمع بعضها مع بعض ولا تتوافق جيلًا بعد جيل إلا بطريقة عشوائية»[1].

وتشرح دورثي بيتنت عملية الطفرات فتقول: «هناك عامل آخر بجانب الانتخاب الطبيعي قد يكون مهمًّا جدًّا في تطور الأجناس، وهذا العامل يسمى الانحراف الجيني، وهو عملية عشوائية، فبعض الخصائص قد تصبح نوعًا ما متكررة في الجنس بصورة عشوائية»[2].

ويؤكد ريتشارد ليكي المعنى نفسه فيقول: «في عملية الخلط، فإن الخطأ باستطاعته أن يحدث وتتغير واحدة أو اثنتان من التعليمات، وهذه الأخطاء تعرف بالطفرات، وسواء كانت هذه التعليمات التي تنتجها أسوأ أو أحسن، فإن الموضوع يعتمد على الصدفة»[3].

تقويض الاعتماد على الصدفة في تفسير التنوع الحياتي:

إن القول بالصدفة ليست دعوى مجردة يمكن لأي أحد أن يدعيها في أي وقت أو أي حال، وإنما هي منظومة حسابية محكومة بقوانين رياضية محددة، تخضع لاعتبارات التعقيد والضخامة الواقعة في الحوادث التي يُدعى فيها تأثير الصدفة.

وفي بيان هذه القضية المنهجية يقول فرانك ألن ـ عالم الطبيعة البيولوجية ـ: «إن نظريات المصادفة والاحتمال لها الآن من الأسس الرياضية السليمة ما يجعلها تطبيقًا على نطاق واسع، حيثما انعدم الحكم الصحيح المطلق، وتضع هذه النظريات أمامنا الحكم الأقرب إلى الصواب مع تقدير احتمال الخطأ في الحكم. . . ولقد تقدمت دراسة نظرية المصادفة والاحتمال من الوجهة الرياضية تقدمًا كبيرًا، حتى أصبحنا قادرين على التنبؤ بحدوث بعض الظواهر التي نقول: إنها تحدث بالمصادفة، والتي لا نستطيع أن نفسر ظهورها بطريقة أخرى، وقد صرنا بفضل تقدم هذه الدراسات قادرين على التمييز بين ما يمكن أن يحدث

---

(١) منابع الحياة (٩٣).
(٢) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣٠).
(٣) المرجع السابق (١٣٢).

بطريقة المصادفة وما يستحيل حدوثه بهذه الطريقة»[١].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول أنتوني فلو ـ أحد أشهر الملاحدة الذين تراجعوا عن الإلحاد ـ: «إن للصدفة قانونًا، فالمتخصصون لم يتركوا كل مدع ينسب إليها ما يشاء، ليستر بها جهله وتهافت أدلته، لقد حدد المتخصصون ما يعرف بمقدار الاحتمال الملزم، الذي يستحيل بعده حدوث أمر بالصدفة وحدها، ويبلغ هذا الاحتمال ١: ١٠ ١٥٠»[٢]؛ أي: رقم واحد بعده مائة وخمسون صفرا.

ومع تطور علم حساب الاحتمالات قام عدد من العلماء والخبراء بعمليات حسابية كثيرة للتحقق من احتمال حدوث شيء في الكون بسبب المصادفة، وتناولوا مكونات مختلفة، ومن جهات عديدة، واعتبروا ما في الكون من تعقيد غير قابل للاختزال أو التبسيط، وما فيه من دقة وانسجام بين مكوناته، واعتبروا عمر الكون والمدة الزمنية التي يعيشها، وتوصلوا من خلال ذلك كله إلى استحالة أن يكون للصدفة أي أثر في حدوث الكون أو شيء من أجزائه المعقدة وقوانينه المحكمة، وكشفوا عن ذلك بأرقام متعددة بلغت من الضخامة والاتساع درجة يستحيل على العقل البشري تصورها، ويستحيل أن تكون منسجمة مع طبيعة الكون وعمره.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك: مثال الدراهم العشرة، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقمًا خاصًّا متسلسلًا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطًا جيدًا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١: ١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١: ١٠٠؛ أي: (١٠×١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١: ١٠٠٠؛ أي: (١٠×١٠×١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١: ١٠ ١٠؛ أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلًا ونهارًا، بحيث نسحب ورقة

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٥)، وانظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٣٠، ٣٩٧).

(٢) هناك إله، ضمن كتاب: رحلة عقل، عمرو شريف (٧٠).

كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![1].

فإذا كان هذا الرقم الضخم وهذا الوقت الطويل مطلوبًا لإحداث هذه العملية الصغيرة الحقيرة، فكيف بالأحداث الضخمة المعقدة في الكون، فإن الأرقام والأزمان التي تحتاجها للحدوث بالصدفة لا يمكن للعقل البشري أن يتصورها، ولا يمكن لعمر الكون أن يستوعبها.

وإذا انتقلنا إلى عبارة «نظرية التطور» نفسها، وأردنا أن نكتبها بصورتها الصحيحة عن طريق الصدفة، لوجدنا أن حدوث ذلك احتمال بعيد جدًّا.

فلو جعلنا آلة كاتبة وأجلسنا أمامها قردًا ـ وهو من الحيوانات الراقية في نظرية التطور ـ وتصورنا أن القرد سيضرب على لوحة المفاتيح عشوائيا فما احتمال ظهور عبارة «نظرية التطور» بطريق الصدفة؟!!

إن عبارة «نظرية التطور» تحتوي على أحد عشر حرفًا، وبما أن هذه الحروف من بين الحروف الأبجدية البالغة ثمانية وعشرين حرفا، فإن احتمال ظهور هذه الجملة عن طريق المصادفة سيكون بنسبة ١ : ٢٨ ١١، ومعنى ذلك أن يضرب رقم ثمانية وعشرين في نفسه إحدى عشرة مرة، والناتج رقم هائل جدًّا، ولكي نتصور مدى ضخامة هذا الرقم نقول: إنه يساوي تقريبا عدد الثواني المارة اعتبارا من خلق الكون إلى الآن؛ أي: لو كان هذا القرد يضرب على لوحة المفاتيح مرة كل ثانية من قبل خمسة عشر مليار سنة حتى الآن لكان هناك احتمال واحد أن تظهر عبارة نظرية التطور بصورتها الصحيحة بعامل الصدفة!![2].

وأما مثال القردة الذي ضربه هكسلي[3]، فقد تناوله عدد من العلماء بالدراسة والحساب، وأثبتوا استحالة وقوع ما ذكره، وكشفوا عن أنه مجرد خيال عقلي خارج عن العلم والعقل السليم والمنطق، ومن أشهر من قام بتزييف

---

(١) انظر: العلم يدعو إلى الإيمان (٥١)، وداروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

(٢) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٧).

(٣) شكك عدد من المعاصرين في صحة نسبة القردة إلى هكسلي؛ لأنه لم يكن في زمنه وجود للآلة الكاتبة، انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٦).

«مبرهنة القردة» التي ادعاها هكسلي العالم الأمريكي جيرالد شرويدر، فقد أثبت من خلال الحسابات عجز حالة القردة عن كتابة مقطوعة مكونة من أقل من خمسمائة حرف، فكيف بقصيدة كاملة؟!!.

وقد علق أنتوني فلو ـ أحد أشهر الملاحدة الذين تراجعوا عن الإلحاد ـ على حسابات شرويدر بقوله: «أخبرت شرويدر بأن طرحه هذا أثبت لي أن برهان القردة لا يعدو أن يكون كومة من النفايات، بالرغم من جرأة من يعرضون هذا البرهان، ويدعون أن القردة يمكن أن تكتب رواية كاملة لشكسبير... وإذا كان هذا الرأي يعجز عن إثبات إمكانية كتابة سوناتا ـ بعض قصائد شكسبير ـ بالصدفة، فهل سينجح في تفسير نشأة الحياة بالصدفة من المادة غير الحية؟!! بهذا العرض لشرويدر انهار تمامًا البرهان العقلي الذي يستند إليه الملاحدة»[١].

ونتيجة لهذه الحسابات وأمثالها توصل عدد كبير من العلماء إلى استحالة أن يكون للصدفة أثر في إحداث الكون أو شيء من أنظمته، وأكدوا على أن تصور حدوث ذلك مناف للعقل وللعلوم الرياضية، وفي بيان هذا المعنى يقول الدكتور جون وليام كلوتس ـ عالم في علم الوراثة وأستاذ علم الأحياء بكلية المعلمين بكونورديا ـ: «إن هذا العالم الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر، والتي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى، ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده»[٢].

ويقول بعد أن استعرض التوافق والانسجام الدقيق في بعض مظاهر الكون: «أفلا تدل كل هذه الشواهد على وجود الله؟! إنه من الصعب جدًّا على عقولنا أن تتصور أن كل هذا التوافق العجيب قد تم بمحض الصدفة»[٣].

وبعد دراسة النسب الدقيقة في الكون واتساقها فيما بينها يقول العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون: «إن الأوكسجين والهيدروجين وثاني أكسيد

---

(١) هناك إله، ضمن كتاب: رحلة عقل، لعمرو شريف (٧٠).
(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٢).
(٣) المرجع السابق (٥٤).

الكربون ـ سواء أكانت منعزلة أم على علاقاتها المختلفة مع بعض ـ هي العناصر البيولوجية الرئيسية، وهي عين الأساس الذي تقوم عليه الحياة، غير أنه لا توجد مصادفة من بين عدة ملايين تقتضي بأن تكون كلها في وقت واحد، وفي كوكب سيار واحد، بتلك النسب الصحيحة اللازمة للحياة، وليس لدى العلم إيضاح لهذه الحقائق، أما القول بأن ذلك نتيجة المصادفة، فهو قول يتحدى العلوم الرياضية»[1].

وأما أستاذ الكيمياء توماس دافيد باركس فإنه يقول: «إنني أقرأ النظام والتصميم في كل ما يحيط بي من العالم العضوي، ولا أستطيع أن أسلم بأن يكون كل ذلك قد تم بمحض المصادفة العمياء، التي جعلت ذرات هذا الكون تتألف بهذه الصورة العجيبة، إن هذا التصميم يحتاج إلى مبدع، ونحن نطلق على هذا المبدع اسم: الله»[2].

ويقول عالم الرياضيات البارز جيان كارلو روتا تعليقًا عن قصة القردة التي نسبت إلى هكسلي: «لو تمكن القرد من النقر على لوحة المفاتيح نقرة واحدة كل نانو ثانية، فالزمن المتوقع الذي يحتاجه لكتابة مسرحية «هامتك» طويل للغاية، حتى إن عمر الكون، وقفا لتقديرات العلماء يبدو لا شيء مقارنة به»[3].

وكذلك الحال في دعوى الحدوث بالطفرات ـ وهي قائمة على الصدفة ـ فإنه يستحيل أن يتحقق النظام الواقع في الكون بسببها؛ وذلك أن علماء البيولوجيا يؤكدون أن الطفرات عبارة عن أخطاء وخروج عن مسار الشفرة الوراثية، وأن النسبة الأعلى من تلك الأخطاء تكون ضارة، وأن الحالات النافعة فيها ضئيلة جدًّا، فمن المستبعد أن تلك النسب الضئيلة من الطفرات العشوائية تؤدي إلى نشأة الحياة أو نشأة أنظمتها المعقدة[4].

وفي بيان استحالة ذلك يقول الدكتور وولتر إدوارد لاميرنس ـ أخصائي في

---

(١) العلم يدعو إلى الإيمان (٧٣).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٤٨).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٦).

(٤) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٩٨، ١٠٨)، ومنابع الحياة، إسحاق أزيموف (١٩٤)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (٦٧، ٦٩)، وخلق لا تطور، نخبة من العلماء (٧٣ ـ ٧٤).

علم الوراثة ـ: «هل يمكن أن تكون الطفرات حقيقة وسيلة للتطور؟!! إن الدراسة الطويلة المتصلة لهذه الطفرات في كثير من الكائنات، وبخاصة في ذبابة الفاكهة، تدل على أن الغالبية العظمى من الطفرات تكون من النوع المميت، وأما الأنواع غير المميتة فإن التغيرات المصاحبة لها تكون من النوع الذي يؤدي إلى التشويه، أو على الأقل من النوع المتعادل الذي يحدث تأثيرات فسيولوجية، تضعف من قوة الفرد، فمن الصعب إذن أن يؤدي تجمع هذه الطفرات الوراثية إلى التغيرات اللازمة لنشأة أنواع جديدة، تعتبر أكثر تقدما ورقيا من أسلافها»[1].

ويقول دي كايوكس مؤكدًا استحالة حدوث التطور عن طريق الطفرات: «إننا نعرف أن الأغلبية الساحقة لهذه الطفرات رديئة، وحتى أننا نستطيع أن نرى ذلك متمثلًا في لحوم أجسادنا، أو على الأقل في أجساد أناس آخرين، ومعظم التشوهات الخلقية هي من هذا الأصل ـ بسبب الطفرات ـ؛ لذا فإن تفسير التطور وتقدم الحياة خلال الأزمان بواسطة عملية تهيمن عليها التشوهات والعيوب يبدو متناقضًا، واللجوء إلى الانتخاب يضائل التناقض، ولكن هل يقضي عليه؟!! إن تفسير المقطوعة الموسيقية لا يكمن في النوطات الخاطئة»[2].

وإذا سلمنا بأنه يمكن للطفرات أن تؤدي إلى إحداث أنواع جديدة، فكم نحتاج من الوقت لكي يتحقق ذلك؟! أوضح باتو في كتابه «التحليل الرياضي لنظرية التطور» الجواب على ذلك، وذكر أن تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرات في سلالة من السلالات لا يمكن أن يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتابعة!![3].

إن كل هذه التقريرات اشتركت في الدلالة على أمر واحد، وهو استحالة أن يكون للصدفة أي أثر في تكوين الكون أو شيء من قوانينه، واشتركت أيضًا في أن الاعتماد على الصدفة في تفسير شيء من ذلك منافٍ للعقل والعلوم الرياضية.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٧٦)، وانظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (١٩٢ ـ ١٩٣).

(٢) نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٣٤).

(٣) انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٧٧)، وانظر مزيدا في إبطال الصدفة: خلق لا تطور، نخبة من العلماء (٤٢ ـ ٤٨).

الأصل الثاني: الاعتماد على الانتخاب الطبيعي طويل الأمد:

فقد عوّل داروين في فرضيته التطورية كثيرًا على الانتخاب الطبيعي، وجعله القاعدة الأساسية في فرضيته[1]، وذكر أنه البديل الوحيد الصحيح عن مبدأ الخلق الإلٰهي الخاص للأنواع الحيوانية، فقد أشار في أول كتابه «أصل الأنواع» إلى أنه كان مؤمنا بالخلق المباشر للأنواع الحيوانية، ثم اكتشف بطلانه ذلك وتحول إلى الانتخاب الطبيعي[2]، وأكد ذلك في أثناء كتابه فقال: «إن الانتقاء الطبيعي سوف يلغي الإيمان بالخلق المستمر لكائنات عضوية جديدة، أو بحدوث أي تعديل كبير ومفاجئ في تركيبها»[3].

وذكر أن الذي يقوم بالانتخاب الطبيعي الطبيعة ذاتها، فالطبيعة تستطيع التأثير على كل عضو داخلي للكائن الحي، وعلى مجمل آليات الحياة، «والإنسان ينتقي فقط ما فيه مصلحته، أما الطبيعة فتنتقي فقط ما فيه مصلحة الكائن الحي الذي ترعاه، وهي تتعامل بالكامل مع كل صفة منتقاة كما تقتضيه الواقعية الخاصة باختيار هذه الصفات»[4].

ويعقد موازنة بين انتقاء الإنسان وانتقاء الطبيعة فيقول: «وأما عن مدى تشتت رغبات وجهود الإنسان، ومدى القِصر في أجله، وبالتالي مدى القصور الذي ستكون عليه نتائجها بالموازنة مع النتائج المتراكمة بواسطة الطبيعة في خلال أحقاب جيولوجية كاملة، فهل تستطيع عندئذ أن تتعجب من أن منتجات الطبيعة يجب أن تكون أكثر مصداقية في الطابع من منتجات الإنسان، وأنها يجب أن تكون أفضل تكيفًا بشكل لا نهائي مع أكثر ظروف الحياة تعقيدًا، وأنها يجب أن تحمل بوضوح بصمة الامتياز الفائق في براعة الأداء»[5].

ويكرر داروين كثيرًا القول بأن الانتخاب الطبيعي لا يختار إلا الصفات النافعة لحياة النوع الحيواني، وأنه لا يعمل إلا لصالح الحياة وتحسينها والارتقاء

---

(١) انظر في محورية الانتخاب الطبيعي في فرضية التطور: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٣٢، ٨١، ٨٣)، وصندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٨٢).

(٢) انظر: أصل الأنواع (٦٠).

(٣) المرجع السابق (١٨١).

(٤) المرجع السابق (١٦٤).

(٥) المرجع السابق (١٦٤).

نحو الأكمل والأفضل، وأن هذا العمل يسير ببطء شديد، ويعتمد على طول الأمد[1].

وترجع حقيقة الانتقاء الطبيعي إلى أن الطبيعة نتيجة لما فيها من صراع مرير من أجل البقاء بين الأنواع الحيوانية تقوم باختيار الوصف النافع للنوع الحيواني والصالح لاستمرار عيشه في الحياة، وتجعله وصفًا ثابتًا كامنًا في طبيعته بحيث أنه تتوارثه الأجيال المتعاقبة من ذلك النوع، ثم تتراكم تلك الأوصاف المثبتة ويتطور ذلك النوع إلى أنواع أخرى أكمل في البنية وفي الحياة.

وقد اعتُرِض على داروين بأنه يتحدث عن الطبيعة وانتقائها وكأنها قوة فاعلة أو كأنها الإلٰه نفسه، فقال معلقًا: «ولكن من الذي يقوم باعتراض على مؤلف يتحدث عن التقارب بالجاذبية على أساس أنه المسيطر على حركات الكواكب؟! كل إنسان يعلم ما الذي يعنيه وما الذي ينطوي عليه استخدام مثل هذه التعبيرات المجازية، وهذه التعبيرات غالبًا ما تكون ضرورية بغرض الإيجاز»[2].

وهذا التعليق ليس واضحًا في أن داروين ينسب التأثير في الانتخاب الطبيعي إلى الخالق، إلا أن فيه إشارة إلى أن نسبته التأثير إلى الطبيعة إنما هي من باب المجاز فقط.

تقويض الأصل الثاني:

تعرض مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي أقامه دارو ينلنقد عنيف من عدة جهات، وأقيمت حوله اعتراضات كبيرة، وأثيرت حوله أسئلة عميقة تضرب في أساس جوهره، ويتحصل أهم ما أُورد على هذا المبدأ **في الأمور التالية**:

- **الأمر الأول**: **فقدان التناسق الاطرادي**؛ وذلك أن فرضية داروين تدعي أن الصفات تنتقل للحيوان بناءً على تكيفه مع الطبيعة، وأنه بسبب الانتخاب الطبيعي تتحصل الأنواع الحيوانية على الصفات المناسبة لحالتها الطبيعية وتتخلص من الصفات الضارة وغير النافعة، وأن الأنواع الحيوانية تحتفظ بالصفات النافعة وتتوارثها عبر الأجيال.

وأول ما يقابل هذه الدعوى مناقضتها للأحافير المكتشفة، وذلك أن مبدأ

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٦٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٦).
(٢) المرجع السابق (١٦١).

الانتخاب الطبيعي يستوجب بضرورة العقل أن يكون عدد الأنواع المنقرضة في الماضي أضعاف أضعاف الأعداد الموجودة؛ لأن الانتخاب الطبيعي يختار من كل نوع الحالة الأصلح للبقاء ويقضي على الحالات الضارة والناقصة، وحصول ذلك كله يكون ببطء شديد وبصورة مصغرة جدًّا، فتحول الدب إلى حوت مثلا يستلزم مئات التغيرات، ومثل هذا يستلزم وجود مئات الأشكال التي وقعت فيها تلك التحولات.

ولكن إثبات ذلك مما يعجز عنه أتباع فرضية التطور، وهو يمثل مأزقًا حقيقيًّا لا فرار لهم منه، وقد شعر داروين بهذه الإشكالية، وأخذ يتساءل: لماذا لم تترك السجلات الحفرية أعدادًا كبيرة من تلك النماذج الانتقالية؟ وأقر أن ذلك من الصعوبات التي تواجه فرضيته[1].

وقد قام عدد من العلماء بدراسة الأحوال المختلفة للأنواع الحيوانية الموجودة الآن ليتحققوا من صدق دعوى فرضية التطور، بأن تحصلها على صفاتها إنما كان لأجل التكيف مع الطبيعة وأنه كان من خلال الانتخاب الطبيعي البطيء، واعتبروا في دراستهم تلك الاختلاف في أحوال الطبيعة والمدة الزمنية المفترضة لكل نوع.

واكتشفوا أن هذه الدعوى غير منطبقة على أعداد كبيرة من الأنواع الحيوانية، وفي تأكيد ذلك يقول مدير معهد علوم الحياة في باريس البروفيسور إلين راباود: «لم تعد أفكار داروين تبدو صحيحة؛ ذلك لأنه لا وجود للانتخاب الطبيعي في صراع الحياة، بحيث يبقى الأقوياء ويزول الضعفاء، فمثلًا ضب الحدائق يستطيع الركض بسرعة؛ لأنه يملك أربعة أرجل طويلة، ولكن هناك في الوقت نفسه أنواع أخرى من الضب له أرجل قصيرة حتى ليكاد يزحف على الأرض، وهو يجر نفسه بصعوبة، أما الثعبان الأعمى الذي هو نوع آخر من الزواحف، فليست له أرجل بالمرة، إن هذه الأنواع الثلاثة من الزواحف تملك البنية الجسدية نفسها حتى بالنسبة لأرجلها، وتتناول الغذاء نفسه، وتعيش في البيئة نفسها والظروف الحياتية نفسها، فلو كانت هذه الحيوانات متكيفة لبيئتها لوجب عدم مثل هذا الاختلاف بين أجهزتها.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٧٤٣).

وبالرغم من تماثل بيئة وغذاء ضب الحدائق مع بيئة وغذاء الأنواع الأخرى من الضب إلا أنه ـ بالموازنة معها ـ في وضع أفضل، ويظهر لنا وكأنه يملك قابلية أكثر للعيش، أما الأنواع الأخرى فإنها لم تمح ولم تزل من الوجود على الرغم من الصعوبات التي تواجهها من جراء ضعف بعض أعضائها، بل استمرت في الحياة والتكاثر، مثلها في ذلك مثل ضب الحدائق التي هي في مركز متميز بالنسبة لها.

أي: أننا لا نجد في هذا المثال أي دليل أو إشارة للادعاء بأن الأقوياء يتكيفون للحياة ويبقون، وأن الضعفاء يزولون نتيجة ضعفهم وعجزهم»[1].

وقد قام العلماء بموازنة طبيعة التطورات الحاصلة لبعض الأنواع الحيوانية ومقدار زمن وجودها على الأرض، فاكتشفوا أن تلك التطورات لا تتناسب مع ذلك الزمن إذا جعلنا مرجعها إلى الانتخاب الطبيعي أو التطور عبر الطفرات، ومن الأمثلة على ذلك: صفات الحصان، فقد قال أخصائي علم الوراثة الدكتور وولتر إدوارد لامبرنس في نقده لفكرة الطفرات التطورية: «لكن دعنا نسلّم جدلًا بحدوث طفرات نادرة تصحبها تحسينات، فكم تحتاج مثل هذه الطفرات من الأجيال لكي تتراكم ويظهر أثرها وينتج عنها نوع جديد؟!!

لقد أوضح باتو في كتابه «التحليل الرياضي لنظرية التطور» أن تعميم صفة من الصفات عن طريق الطفرة في سلالة من السلالات لا يمكن أن يستغرق أقل من مليون جيل من الأجيال المتتابعة، وحتى لو سلمنا بقدم الأحقاب الجيولوجية كما يقدرها الجيولوجيون، فمن الصعب أن نتصور كيف أن حيوانًا حديثًا نسبيًّا ـ مثل الحصان ـ قد نشأ من سلفه الذي كان عدد أصابعه خمسة، في الفترة من العصر الحجري الحديث حتى الآن»[2].

وكذلك الحال في التطورات التي وقعت للنوع الإنساني، فقد درس عدد من العلماء طبيعة التطورات الحاصلة للنوع الإنساني، وقاموا بمقارنتها بمدة وجوده في الأرض، فاكتشفوا فجوة ضخمة بينها، وظهر لهم أن طبيعة التغيرات

(١) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٩)، وانظر أمثلة تطبيقية أخرى: المرجع نفسه (٢٠ ـ ٢١).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم (٧٣)، وانظر: خديعة التطور، هارون يحيى (٦٦).

الحاصلة له لا تتناسب مع مقدار زمن وجوده، حتى اضطر بعض التطوريين أن يزعم بأن تطور الإنسان كان أسرع مما يفترضه الانتخاب الطبيعي وأسرع مما عداه من الأنواع الأخرى![1].

• **الأمر الثاني**: **فقدان التناسق الزمني**؛ وذلك أن التطور البطيء بالصورة التي أوضحها داروين يتطلب وقتًا طويلًا جدًّا لحدوثه، وكلما تعقدت المكونات الحياتية ازدادت المدة الزمنية طولًا، والزمن الذي يتطلبه حدوث ذلك التغير يبلغ درجة عالية من الضخامة بحيث إنه لا يمكن للعقل البشري أن يتصوره، ولا يمكن لعمر الكون أن يستوعبه.

وقد شعر داروين نفسه بهذا المأزق الجوهري، فقال عند تأمله في حقيقة العين: «لكي يفترض أنه من الممكن أن تكون العين ـ بكل ما فيها من أجهزة فذة من أجل ضبط الطول البؤري للمسافات المختلفة، ومن أجل السماح بدخول كميات مختلفة من الضوء، ومن أجل تعديل الزيغ الكروي واللوني ـ قد تكونت عن طريق الانتقاء الطبيعي، فإن ذلك يبدو ـ وأنا أعترف بذلك ـ كشيء مناف للعقل إلى أعلى درجة»[2]، ومع ذلك لم يجد بدًّا من التعويل على طول الزمن.

ولكن الحسابات الرياضية التي أبطل بها العلماء القول بالصدفة هي نفسها تدل على بطلان حدوث التعقيد البيولوجي عن طريق الانتخاب الطبيعي البطيء؛ وذلك أن تلك الحسابات تثبت أمرين أساسين: **الأول**: استحالة حصول التعقيد بطريق الصدفة، **والثاني**: استحالة حدوث التعقيد عن طريق طول الزمن؛ لأن الأرقام الزمنية التي كشفت عنها بلغت من الضخامة درجة لا يمكن للعقل الإنساني تصورها، ولا يمكن أن تتناسب مع عمر الكون.

ويعد الاعتراض الرياضي بهذه الصورة من أقدم الاعتراضات التي أثيرت ضد فرضية التطور ومكوناتها، وذلك من قبل العالم الرياضي الفيزيائي المعاصر لداروين وليام طومسون، فقد كتب في عام ١٨٦٦م ورقة بحثية مبنية على حسابات الزمن منذ وجد الكون وحتى حالته الطبيعية، وأثبت من خلالها أن تلك

---

(١) انظر: نظرية التطور الداروينية خرافة باسم العلم، طالب الجنابي (١٨١ ـ ١٨٢)، وخلق لا تطور، نخبة من العلماء (٨٩ ـ ٩٢).

(٢) أصل الأنواع (٢٩٣).

المدة لا يمكن فيها حصول التطور الذي يدعيه داروين، وقد شعر داروين بقوة اعتراضه وعمقه، واضطر إلى إضافة بعض التعديل في الطبعات اللاحقة لكتاب «أصل الأنواع»، وقد سمى بعض الدارسين اعتراض طومسون بـ«شبه كومسون الكريه» ضد داروين[1].

وقد أقر داروين أنه إذا استطاع أحد أن يثبت بأن التعقيد في الحياة حصل بغير الانتخاب فإن نظريته تنهار بالكامل، فقال: «إنه إذا كان من الممكن إثبات وجود أي عضو جسدي مركب ليس من المحتمل أنه تم تكوينه عن طريق تعديلات بسيطة عديدة ومتتالية، فإن ذلك من شأنه أن يجعل نظريتي تنهار تمامًا»[2].

والحسابات الرياضية تثبت ذلك بقوة؛ لكونها أثبتت أنه ليس من المحتمل ولا من المقبول في العقل والعلم الرياضي أن يحدث التعقيد في المدة الزمنية التي تمثل عمر الكون.

٤ ـ العجز عن التفسير البيولوجي:

تقوم الفرضية الداروينية على أن الحياة البيولوجية كلها قائمة على الانتخاب الطبيعي، وعلى أنه يمكن تفسير جميع مظاهر الحياة وأشكالها المختلفة بذلك الانتخاب، وعلى أنه لا يخرج شيء من ظواهر الحياة عن قانونه.

إلا أنها مع ذلك عاجزة عن تفسير كثير من المظاهر الجوهرية في الحياة وقاصرة عن بيانها، وتقف حائرة أمام عدد من الأسئلة الملحة المتعلقة بنشأة الحياة وطبيعتها وقوانينها، وتعلن قصورها عن إدراك كثير من أشكالها المنتشرة.

وهذا العجز يعد من أقوى ما ينقض فرضية التطور من أساسها؛ لأن تلك الدعوى من قبيل القضية الكلية الموجبة، والمقرر في قوانين المنطق أن نقض هذا النوع من القضايا يتحقق بالقضية الجزئية السالبة[3]، فمجرد إثبات عجز فرضية التطور عن تفسير حالة واحدة من مظاهر الحياة البيولوجية يدل على نقض دعواها من أساسها.

---

(١) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١٩٨ ـ ١٩٩).
(٢) المرجع السابق (٢٩٩).
(٣) انظر: البصائر النصيرية، الساوي (١٢٤).

وقد أقر داروين بخطورة هذا المعنى على فرضيته، وذكر أن وجود عضو واحد لم يتشكل عن طريق الانتخاب كاف في انهيار فرضيته، حيث يقول: «إذا ثبت وجود عضو معقد يستحيل تشكله بعدد هائل من التعديلات الطفيفة المتدرجة الناجحة فستنهار نظريتي بكل تأكيد»[١].

والاعتراضات التي أقيمت ضد فرضية التطور منذ ظهورها أكثرها راجع إلى إثبات عجز الفرضية عن تحقيق دعواها الأساسية، وهي التفسير الكامل لكل مظاهر الحياة البيولوجية بالانتخاب الطبيعي فحسب[٢]، وأكثر الاعتراضات التي أوردها داروين في كتابه على نظريته هي من هذا القبيل أيضًا.

وقد قام عدد من الدارسين بتتبع المظاهر والأشكال والأسئلة التي عجز أتباع فرضية التطور عن حلها، ورصدوا قدرا كبيرا منها، وقاموا بحسابات رياضية ومنطقية كشفوا من خلالها استحالة تفسير مظاهر الحياة بالفرضية التطورية، وأكدوا أن محاولة إرجاعها إلى الانتخاب الطبيعي مجرد دعوى خالية من الدليل والبرهان.

ومع تطور علم البيولوجيا الحيوية ازداد قوة هذا الدليل، وانكشف الخلل الكبير في فرضية التطور، وتأكد بشكل قوي جدًّا بأنها عاجزة عن تفسير الظواهر البيولوجية بالاعتماد على الصدفة والانتخاب الطبيعي طويل الأمد.

ويقوم مجموع الدراسات المعارضة لفرضية التطور على إثبات أمر مشترك ثابت في الحياة، وهو التعقيد الشديد جدًّا في جميع مظاهرها، ويعد العالم الأمريكي المعاصر مايكل بيهي ـ أستاذ البيولوجيا الجزيئية ـ من أشهر العلماء المعاصرين الذين تصدوا لإثبات هذه القضية، وألف كتابه الشهير: «صندوق داروين الأسود»، وتقوم فكرته على أن الظواهر البيولوجية متصفة بالتعقيد والتركيب، وأن حالتها هذه لا يمكن أن تكون ناتجة من الصدفة أو الانتخاب الطبيعي، واستعرض في كتابه شواهد بيولوجية كثيرة على ذلك.

وقد اعتمد في كتابه على مبدأ «التعقيد غير القابل للاختزال»، والمراد به

---

(١) تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٣٢٥)، وانظر: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٢٧).

(٢) انظر مثلًا: خلق لا تطور، جماعة من العلماء (٢٤ ـ ٣٢).

النظام المركب المكون من أجزاء شديدة التداخل والترابط، بحيث إنها تساهم جميعها في أداء الوظيفة الأساسية لها، وأي تغير فيها يؤدي إلى فساد النظام وانحرافه عن مساره[1].

وذكر: «أن الأنظمة المعقدة غير القابلة للاختزال صداع لنظرية داروين؛ لأنها عصية على أن تنتج بالتدرج، على طريقة خطوة خطوة طبقًا لتصور داروين»[2].

وقال بعد أن ذكر أمثلة متعددة يستحيل تفسيرها بناء على فرضية التطور: «لقد ثبت عجز النظرية الداروينية عن تفسير الأسس الجزئية للحياة، ليس مقابل التحليل المقدم في هذا الكتاب فقط، بل بسبب الغياب التام لأي نموذج مفصل يمكن من خلاله تفسير نشوء الأنظمة البيوكيمائية الحديثة في الأدبيات العلمية الاختصاصية... يصاب الوسط العلمي بالشلل التام عند مواجهة المذهل الذي كشفت عنه الكيمياء الحيوية الحديثة في الخلية، لا يستطيع أحد في جامعة هارفارد، ولا أحد في المعهد الوطني للصحة، ولا أحد في الأكاديمية الوطنية للعلوم، ولا أي حاصل على جائزة نوبل، أن يعطي تفسيرًا مفصلًا وفق الطراز الدارويني لتطور محتمل لعملية الإبصار أو شلال عمليات التخثر أو الأهداب البكتيرية أو أية عملية بيوكيميائية معقدة أخرى.

ولكننا نوجَد على الأرض، وكذلك توجد النباتات، والحيوانات موجودة هنا، والأنظمة الحيوية المعقدة هنا، لقد وصلت كل هذه الكائنات إلى هنا بطريقة ما، إن لم تكن عبر الطراز الدارويني فكيف وصلت إذا؟!»[3].

وقد أكثر الدارسون المعاصرون لفرضية التطور من ذكر الشواهد البيولوجية التي يستحيل حدوثها بالصدفة والانتخاب الطبيعي طويل الأمد[4].

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود (٨٢).

(٢) العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٤٢).

(٣) المرجع السابق (٣٠٧).

(٤) انظر مثلا: العلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٧٦ ـ ١٣٣)، والعلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (٤٦، ٦١)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٤١٩، ٤٣٩)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١١٥ ـ ١٥٤)، ووهم الشيطان، ديفيد بيرلنسكي (٢٠١، ٢٣٩)، ومختارات من أفضل ما كتب برتراند رسل (٣٩).

ومن أهم المظاهر البيولوجية التي تعجز فرضية التطور عن تفسيرها:

* **المظهر الأول: نشأة الحياة؛** فقد اضطرب الماديون ـ ومنهم التطوريون ـ اضطرابا شديدا في الجواب على سؤال: كيف نشأت الحياة في الأرض؟!! ووقفوا عاجزين عن تقديم جواب منضبط قابل للاستدلال والبرهنة، وتبنى كثير منهم مواقف في تفسير نشأة الحياة لا تخرج عن دائرة الخيال والاقتراح العقلي المجرد، فمنهم من يرى أن الحياة نشأت في الكون بالصدفة المجردة، ومنهم من يرى أنها جاءت من كوكب آخر إلى الأرض، ومنهم من يرى أنها كانت نتيجة تفاعلات كيميائية، ومنهم من يرى أنها كانت نتيجة ضربة من البرق، ومنهم من يرى غير ذلك[(١)].

وأما داروين ـ مؤسس النظرية ـ فقد اضطرب موقفه من هذه القضية، فمرة أبدى حيرته وتوقفه، فإنه حين عرّج عن أصل بزوغ الحياة، وذكر قول سبنسر بالتولد الذاتي، قال معقبا: «ولكن بما أنه لا توجد لدينا أي حقائق لإرشادنا، فإن التخمين في هذا الموضوع هو بلا فائدة تقريبًا»[(٢)]، ومرة أقر بأن الحياة كانت نفحة من الله، حيث يقول عن الحياة في آخر أسطر كتابه: «قد تم نفحتها بواسطة الخالق بداخل العدد القليل من الأشكال أو في شكل واحد»[(٣)].

وقد أقر عدد من العلماء التطوريين بأن سؤال نشأة الحياة يعد من أصعب الأسئلة التي تواجههم، ومن أعقد القضايا التي تقف في طريقهم، وفي التصريح بذلك يقول ألكساندر أوبارين ـ وهو أحد أبرز المختصين في البيولوجيا الجزيئية ـ: «لسوء الحظ ما زال أصل الخلية سؤالًا يشكل ـ في الواقع ـ أكثر نقطة مظلمة في نظرية التطور بأكملها»[(٤)].

ومنذ زمن مبكر أجرى دعاة التطور عددًا لا يحصى من التجارب

---

(١) انظر في أهم فرضيات نشأة الحياة ونقضها: طبيعة الحياة، فرانسيس كريك (١٥)، ومواقف حاسمة في تاريخ العلم، جيمس كونانت (٤٠٥ ـ ٤٠٨)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢١٩ ـ ١٣٠)، والتطور نظرية علمية أم أيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٨ ـ ٤٢)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٤، ١٢٠)، وعلم التطور، ليث عبد الجليل الحصان (٢٥ ـ ٢٨).

(٢) أصل الأنواع (٢٢٠).

(٣) المرجع السابق (٧٧٧).

(٤) خديعة التطور، هارون يحيى (١٠٦).

والبحوث، وسجلوا الملاحظات الكثيرة لكي يثبتوا أن الخلية كان يمكن تكوينها بمحض المصادفة، ومع ذلك كله فقد فشلت جميع محاولاتهم وأدت إلى زيادة انكشاف التعقيد في الخلية الحية، وفي التصريح بذلك يقول كلاوي روز - رئيس معهد الكيمياء الحيوية بجامعة جوهانز -: «لقد أدت أكثر من ثلاثين سنة من إجراء التجارب عن أصل الحياة في مجالات التطور الكيميائي والجزيئي إلى الوصول إلى إدراك أفضل لضخامة مشكلة أصل الحياة على الأرض بدلًا من حلها، وفي الوقت الحالي فإن المناقشات الدائرة حول نظريات وتجارب أساسية في هذا المجال إما أن تنتهي إلى طريق مسدود أو إلى اعتراف بالجهل»[١].

وفي تأكيد هذا المعنى يقول جيفري بادا - وهو عالم كيميائي جيولوجي -: «ونحن ندرك القرن العشرين اليوم نواجه أكبر مشكلة لم يتم حلها، استمرت معنا منذ دخولنا القرن العشرين، ألا وهي: كيف بدأت الحياة على الأرض؟!!»[٢].

وأما مايكل ريوس - وهو ملحد من أتباع فرضية التطور ومن المعجبين بداروين كثيرًا - فإنه يقول: «ولا يدَّعي أحد بأننا نعرف بالضبط الطرق التي تشكلت بها الحياة طبيعيا، ويبدو في الواقع وفي بعض الأحيان أن المشاكل تزداد مع كل يوم يُتدارس فيه الموضوع»[٣].

وفي الكشف عن محورية سؤال نشأة الحياة يقول فيليب جونسون: «إذا كان ينبغي على أتباع داروين أن يبعدوا الخالق عن الصورة فينبغي أن يقدموا تفسيرا طبيعيا لأصل الحياة»[٤]، ويعلق أستاذ الفلسفة والتر برادلي على هذا الكلام بقوله: «إنهم لم يكونوا قادرين على القيام بهذا، ورغم كل جهودهم إلا أنهم حتى الآن لم يأتوا باحتمال واحد معقول ولو على نحو ضئيل، ولا يوجد توقع بأنهم سيأتون به، في الحقيقة يشير كل شيء إلى الطريق الآخر في الاتجاه الذي لا يحتمل الخطأ: الله»[٥].

وكثيرًا ما يقف الباحث في هذه القضية على التصريح بأن أصل الحياة في

---

(١) المرجع السابق (١٠٦)، وانظر أيضا: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٩).

(٢) المرجع السابق (١٠٦).

(٣) داروين، مايكل ريوس (١٢٣).

(٤) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٤٣).

(٥) المرجع السابق (١٤٣).

الأرض لغز لم يتمكن أحد من حله ولا الوقوف على كنهه[١].

وقد أوضح عالم الرياضيات والفلك الإنجليزي البروفيسور هويل ـ وهو من دعاة التطور ـ أن احتمال ظهور أشكال الحياة العليا بطريق المصادفة يقارن بفرصة قيام إعصار جارف يمر بساحة خردة بتجميع طائرة بوينغ من طراز ٧٤٧ من المواد الموجودة في تلك الخردة![٢].

ويقول العالم التطوري لورنإيزيله في كتابه «الشفرة الواسعة»: «إن فشل الجهود التي بذلت في هذا المجال ـ تفسير الحياة في الخلية ـ تركت العلماء في وضع مضطرب، وجعلتهم يلحون في تقديم النظريات بشأن أصل الحياة من غير أن يقدروا على إثبات نظرياتهم، وبعد أن اتهم العلماءُ رجالَ الدين بأنهم يعتمدون في أقوالهم على الأساطير والخوارق، عادوا مضطرين واخترعوا لأنفسهم أساطير جديدة هي أن ما لا يستطيع العلم أن يوجده اليوم قد استطاع إيجاده عند خلقه للعالم»[٣].

* **المظهر الثاني: تعقد الخلية الحية؛** فمع تقدم تكنولوجيا العلم في القرن العشرين تعمقت الدراسات في أصغر جسيمات الحياة «الخلية»، وكشفت عن أن الخلية عالم معقد غاية التعقيد، وأنها من أكثر النظم تداخلًا ودقة وحساسية على الإطلاق، وفي وصف ذلك يقول ثورب ـ أحد علماء التطور ـ: «إن أبسط نوع من أنواع الخلايا يشكل آلة أعقد بكثير من أية آلة صنعها الإنسان حتى الآن، أو حتى تخيل صنعها»[٤]، وكتبت مجلة لوك في عددها الصادر في ١٦ كانون الثاني عام ١٩٦٢م تقول: «إن الخلية لا تقل تعقيدا عن مدينة نيويورك!»[٥].

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٢٨٣)، وتصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤١٢)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (٨٣، ٨٤، ٨٨)، والعلم ووجود الله، جون لينكس (٢١٩)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٤٩)، وخرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٧، ٢١)، والعلم أسراره وخفاياه، مجموعة مؤلفين (١/ ٢٦٥، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٤)، والعلم يدعو إلى الإيمان، كريسي موريسون (٩٣، ٩٧، ١٠٤)، ورحلة عقل، عمرو شريف (١٠٣).

(٢) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٩).

(٣) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٤٠). وانظر دراسة علمية في بيان ذلك: رحلة البروتين قانون الصدفة وأيديولوجيا العشوائية، هيثم طيب، مجلة براهين (١/ ٥ ـ ١٢).

(٤) خديعة التطور، هارون يحيى (١٠٧)، وانظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٢٢ ـ ٢٩).

(٥) خلق لا تطور، جماعة من المؤلفين (٣٧).

ولم يكتف العلم بذلك، فمع تطوره المستمر تعمق العلماء في دراسة الخلية نفسها، واكتشفوا كثيرًا من مكوناتها، وبانَ لهم قدر هائل من التعقيد الكامن فيها.

فمن المكونات الأساسية للخلية: البروتين، وهو عبارة عن جزيئات عملاقة تتكون من وحدات صغيرة جدًّا تسمى: الأحماض الأمينية، تنتظم في وحدة متجانسة معقدة، ويتكون كل أصغر بروتين من خمسين حمضًا أمينيًّا، وبعضها يتكون من آلاف الأحماض الأمينية.

واكتشف العلماء أن غياب حمض أميني واحد أو إضافته أو استبداله يحول البروتين إلى كومة جزيئية عديمة الفائدة.

وقد قام عدد من الباحثين بعمل حسابات رياضية، وبصور مختلفة لاختبار إمكان تكوين البروتين بالصدفة، وخرجوا بأرقام حسابية ضخمة جدًّا[١]، كشفت عن استحالة أن يكون للصدفة أثر في تكوين بروتين واحد فقط، فكيف بالملايين منها؟!

وقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكوّن بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١ : ١٠ ١٦٠؛ أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروب في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهذه النسبة عند علماء الرياضيات تساوي الصفر؛ لأن أقل نسبة للاحتمال عندهم ١ : ١٠ ١٥٠، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضًا أن تكوين هذا الجُزَيء على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور[٢].

وقام روبرت شايير ـ أستاذ الكيمياء بجامعة نيويورك ـ بحساب احتمال

---

(١) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٣١ ـ ٤٠)، وخديعة التطور، هارون يحيى (١٠٩ ـ ١١٩)، والتطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٣٣٠ ـ ٣٣٥)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٧٠).

(٢) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (١٦).

التكوين لألفي نوع من أنواع البروتينات الموجودة في بكتيريا واحد فقط، فجاءت نتيجة الحساب كالآتي: ١ : ١٠ ٤٠٠٠؛ أي: رقم واحد أمامه أربعون ألف صفر[١].

وهذا رقم هائل جدًّا يفوق عمر الكون كله بأضعاف مضاعفة، وهو لم يتعلق إلا ببكتيريا واحدة فقط، وهي من أصغر الأنواع الحيوانية، فكيف بما هو فوقها؟!!

وقد علق شاندرا ويكراماسينغ ـ أستاذ الرياضيات التطبيقية والفلك ـ على العملية الحسابية السابقة فقال: «تتجسد احتمالية التكوين العفوي للحياة من مادة غير حية من احتمال واحد ضمن احتمالات عدد مكون من الرقم واحد وبعده ٤٠٠٠٠ صفر، وهو رقم كبير بما يكفي لدفن داروين ونظرية التطور بأكملها، وإذا لم تكن بدايات الحياة عشوائية فلا بد أنها نتجت عن طريق عقل هادف»[٢].

ويقول العالم الشيوعي أوربارين ـ وهو من كبار أنصار فرضية التطور ـ مقررا استحالة نشوء البروتينات عن طريق الصدفة: «إن أبسط هذه المواد ـ البروتينات ـ التي يحتوي كل نوع منها على آلاف من ذرات الكاربون والهيدروجين والأكسجين والنتروجين يملك تركيبا معقدا غاية التعقيد، وإن الشخص الذي يقوم بتدقيق تركيب البروتينات يرى أن اجتماع هذه المواد وتكونها من نفسها خارج عن الاحتمال والإمكان، وبعيد عنه كبعد ظهور ملحمة الشاعر الروماني المشهور وركل من مجرد تناثر حروف الكتابة تناثرًا عشوائيًّا»[٣].

إن هذه الأرقام الحسابية تدل على نتيجة واحدة محققة، وهي أنه يستحيل أن يكون للصدفة أو طول الأمد أي أثر في تكون الحياة على كوكب الأرض؛ فما كشفت عنه من أرقام يتجاوز ما حدده المتخصصون فيما يعرف بمقدار الاحتمال الملزم، الذي يستحيل بعده حدوث أمر بالصدفة وحدها، ويبلغ هذا الاحتمال ١ : ١٠ ١٥٠؛ أي: رقم واحد وبعده ١٥٠ صفرًا.

وازداد انكشاف استحالة تكون الخلية الحية بالصدفة مع ظهور الاكتشافات

---

(١) انظر: خديعة التطور، هارون يحيى (١١٢).
(٢) المرجع السابق (١١٣).
(٣) داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٥٩).

الجديدة عن طبيعة التعقيد العميق الموجود في الجينات الوراثية، وما فيها من أنظمة معقدة ومتداخلة، وما تملكه من قدرات هائلة لحفظ المعلومات[1]، جعلت كثيرًا من العلماء يقف مبهورًا أمامها، ويصفها بالإعجاز المبهر.

وفي تصوير شيء من ذلك يقول الدكتور الأمريكي كازو موراكامي ـ وهو عالم مشهور مختص في المجال الجيني، وهو ليس من أتباع الأديان ـ: «غالبًا ما يستولي علي شعور بالخشية والتساؤل خلال دراستي للمعلومات الجينية، أتساءل: من يمكن أن يكون قد كتب مثل هذه الطبعة الزرقاء الرائعة للحياة؟! وكيف فعل ذلك؟!! يبدو مستحيلًا أن تكون معلومات على هذه الدرجة من التعقيد والشمول في المعنى قد حدثت بمحض الصدفة، وبالتالي أنا مجبر لأن أعترف بها على أنها معجزة تتجاوز إلى أبعد الحدود فهم البشر أو استيعابهم، وهذا يقودني إلى استنتاج وجود الله جلّ جلاله. . .

كلما ازدادت معرفتي بالجينات كلما كنت مجبرًا أكثر لأن أعترف بعظمتها، فهذه الجينات المحتواة داخل خلايا متناهية في الصغر إلى حد أنها غير منظورة تحتوى على ثلاثة مليارات مجموعة مؤتلفة مكونة من أربعة حروف كيمائية تقترن بصورة مثالية: A مع T، وC مع G، وهذا الحجم من المعلومات هو ما يبقينا أحياء، وليس نحن فقط، ولكن كل كائن حي على الأرض، من الكائنات المجهرية إلى النباتات والحيوانات والإنسان، هناك ما يقدر بمليوني إلى مائتي مليون نوع من الكائنات الحية على هذا الكوكب، والتي تدين جميعا بحياتها لموجِد نفس الشيفرة الجينية.

يبدو لي هذا شيئًا لا يصدق، ومع ذلك فهو حقيقة لا تقبل الجدال، وبالنسبة لي فإن هذه الحقيقة هي دليل فعلي على وجود الله جلّ جلاله»[2].

* **المظهر الثالث**: **الوعي والذكاء**؛ وذلك أن الانتخاب الطبيعي يقتضي

---

(١) انظر: كسر شيفرة المورثات (الجينوم)، كيفن ديفس (٥٧).

(٢) الحياة وشيفرتها الإلهية، كازو موراكامي (١٣٨ ـ ١٤٠)، وانظر في تعقد الخلية واستحالة وجودها بالتطور: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٧٥)، والعلم ودليل التصميم في الكون، مايكل بيهي وآخرون (١٤٢ ـ ١٤٥)، وخرافة التطور، روبرت غالغي (٢٨، ٢٩، ٥٢)، والعلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لنيكس (٢١٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٤٩)، وخلق لا تطور، نخبة من المؤلفين (٨٥ ـ ٨٨).

بالضرورة أن الوعي والذكاء الإنساني نتج جراء التطور، وأنه ليس إلا أداة للبقاء وتحسين الوجود، ولكن العقل الإنساني يناقض ذلك تمام المناقضة، لكونه يقوم بأعمال أعمق من مجرد طلب البقاء والتحسين، فهو يشكل تمثيلات ذهنية دقيقة عن الكون، تزيد من فهمنا له وتبصرنا بمجرياته، وتلك التمثيلات لا يلزم منها تحسين البقاء، بل قد تكون مضرة لقدرتنا على البقاء والتكاثر، ولا تلازم بين فهم الواقع والقصد إلى البقاء والتكاثر، فلو كان الهدف منه البقاء فقط ـ كما يقتضيه الانتخاب الطبيعي ـ لما لزم منه دقة الفهم للعالم.

وفي إثارة هذه الإشكالية يقول ويليام ديمبسكي: «إن الذكاء حين ننظر إليه كمنتج للانتخاب الطبيعي لا أكثر، ليس إلا أداة للبقاء والتكاثر، إن أداة بهذه المثابة لا تحمل أي التزام بأن تمنحنا فهما دقيقا للعالم، إن العملية التطورية ـ وكما فهمها داروين ـ لا تضفي أي امتياز على فهم الواقع بشكل دقيق، وإنما تضفي امتيازًا على وظيفتي البقاء والتكاثر فقط، بما أن التمثيل المشوه للواقع قد يعزّز في أحوال من فرصنا في البقاء والتكاثر أكثر من التمثيل الدقيق له»[1].

* **المظهر الرابع: عمل الأنظمة البيولوجية**؛ ومما يزيد من الدلالة على عجز فرضية التطور عن التفسير في المجال البيولوجي: أن الحياة أشمل وأعقد من مجرد نشأة الأجسام أو الخلايا الحية، فهناك زيادة على ذلك الأجهزة العضوية المعقدة، التي تقوم بأعمال في غاية التداخل والإبهار، وهناك علاقات متداخلة ومتشعبة وحساسة بين الكائنات الحية وبين الطبيعة التي تعيش فيها[2].

فهذه الموضوعات كلها داخلة في صميم ظاهرة الحياة على الأرض، وهي تدل على أن التعقيد غير القابل للاختزال ليس خاصًا بنشأة الكون والحياة فقط، وإنما هو شامل لطبيعة الحياة وطريقة عملها وتشكلها في الوجود، ولا يحق لفرضية تدَّعي أن لديها التفسير الكلي والشامل للحياة إلا أن تقدم تفسيرًا معقولًا ومقبولًا وقابلًا للتصديق لكل تلك المظاهر.

يعلق الدكتور سيسل هارمان ـ وهو عالم في البيولوجيا ـ على طريقة عمل

---

(١) تصميم الحياة (٦٢)، وانظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٥٨)، واختراق عقل، أحمد إبراهيم (١٨٥ ـ ١٨٧).

(٢) انظر أمثلة على ذلك: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٠٣ ـ ١٠٨).

الخلايا في الجسد بقوله: «لقد كشفت قوانين الكيمياء الحيوية من أسرار الحياة وظواهرها ما لم تكشفه القوانين في أي ميدان آخر من ميادين الدراسات العلمية، لقد كان الناس ينظرون إلى خفايا عمليات الهضم والامتصاص، ويستدلون لها على وجود التدبير المقدس، أما في الوقت الحاضر فقد أمكن شرح هذه العمليات ومعرفة التفاعلات الكيمياوية التي تنطوي عليها، والخميرة التي تقوم بكل تفاعل، ولكن هل يدل ذلك على أنه لم يعد لله مكان في كوكبه؟! فمن إذن الذي دبر لهذه التفاعلات أن تسير، وأن تسيطر عليها الأنزيمات تلك السيطرة الدقيقة والمحكمة؟!!

إن نظرة واحدة إلى إحدى الخرائط التي تبين التفاعلات الدائرة العديدة، وما يدور بين كل منها والآخر من تفاعلات أخرى كفيلة بأن تقنع الإنسان بأن مثل هذه التفاعلات لا يمكن أن تتم بمحض الصدفة»[١].

إن تعقيد أجهزة الكائنات الحية ذات الخلايا الكثيرة دعا العالم التطوري كارتر إلى أن يقول في كتابه «تطور الحيوانات»: «لا يستطيع إنسان أن يتأمل في جسم كثير التعقيد لحشرة أو لذوات فقار دون أن يدرك بأن نظرياتنا البسيطة نسبيًّا غير قادرة على أن تفسر بصورة كاملة أصل مثل هذا التعقيد»[٢].

ويقول الدكتور الأمريكي المعاصر كازو موراكامي ـ وهو من العلماء المشهورين في المجال الجيني، وهو ليس من أتباع الأديان ـ: «يتحدث الناس عن الحياة كما لو كانت أمرًا بسيطًا، ولكن لا يمكن لإنسان واحد أن يبقى حيًّا بواسطة الجهد الواعي وحده، بتنظيمها بواسطة الوظيفة المستقلة التلقائية للهرمونات والجهاز العصبي المستقل، فإن جميع وظائفنا الحيوية بما في ذلك التنفس والدورة الدموية تعمل على مدار الساعة لتبقينا أحياءً بدون أي جهد خاص أو مداخلة من جهتنا.

إن جيناتنا هي التي تتحكم بهذه الأجهزة الحيوية، ومن أجل القيام بذلك هي تعمل بتناغم مثالي، عندما يبدأ أحدها بالعمل يستجيب آخر بالتوقف أو العمل بكدّ أكبر، مناغما ومنظما الجهاز ككل.

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، جماعة من الأساتذة الأمريكان (١٤٧).

(٢) خلق لا تطور، جماعة من العلماء (٤٥).

يبدو من غير المعقول على الإطلاق أن نظامًا ممتازًا كهذا قد حدث مصادفة، لا بد من أن هناك قوة أعظم وراء تناغم عالمنا، وهو الله الخالق الذي يؤمن به معتنقو الديانات السماوية»[1].

نقض موقف الملاحدة الجدد ـ ريتشارد دوكنز ـ من الصدفة:

حين أخذت الدلائل والبراهين تنهال بكثرة من كل حدب وصوب مؤيدة للتصميم الذكي، وكاشفة عن التعقيد غير القابل للاختزال في الكون، ودالة على عدم إمكان حدوث ذلك بالصدفة شعر عدد من الملاحدة المعاصرين بشدة المأزق الذي حلّ بهم، وبضخامة الإشكال الذي نزل بساحتهم، فأخذ بعضهم في البحث عن المخارج التي يمكن أن تخلصهم من تلك الورطة، وفي التنقيب عن الوسائل التي تساعدهم على تقوية موقفهم المتهالك.

ويعد الملحد المعاصر ريتشارد دوكنز ـ وهو عالم بيولوجي إنجليزي ـ من أشهر الملاحدة الذين سعوا إلى تقديم رؤى جديدة في محاولة الانفكاك عما بات مستقرًّا من دلالة التعقيد غير القابل للاختزال والحسابات الرياضية على بطلان الصدفة، ويعد ما قدمه من أجوبة ومبررات من أوسع التبريرات انتشارًا في واقعنا المعاصر بين أتباع التيار الإلحادي.

ويتلخص جوابه فيما أسماه: «الانتخاب التراكمي»، فقد أقر دوكنز بالتعقيد الواقع في الكون وبضخامته وعمقه، وذكر أنا «نحن الحيوانات أكثر الأشياء تعقيدًا فيما يعرف من الكون»[2]، وأكد أن «أعظم التحديات للذكاء الإنساني عبر القرون كان شرح التعقيد الكبير واللااحتمالية العظيمة التي تظهر في الكون»[3].

وأقر بأن ذلك التعقيد لا يمكن أن يقع بالصدفة، وأن احتمالية وقوعه عن طريقها مستبعد جدًّا، وغير قابل للاعتبار، واستدل على ذلك بالأرقام نفسها التي استدل بها العلماء الذين نقضوا فرضية التطور، وضرب أمثلة قريبة من أمثلتهم، وأقر بدلالتها على استبعاد حدوث شيء من ذلك التعقيد بسبب الصدفة[4].

---

(١) الحياة وشيفرتها الإلٰهية (١١).
(٢) صانع الساعات الأعمى (٢١).
(٣) وهم الإلٰه (١٦٠).
(٤) انظر: صانع الساعات الأعمى (٧٨ ـ ٧٩).

وقال بعد ذكره لبعض مظاهر التعقيد في الكون: «لكن الحلان المرشحان للمعضلة ليسا التصميم والصدفة كما هو شائع، بل التصميم والانتخاب الطبيعي، الصدفة ليست حلًّا؛ نظرًا لكبر قيمة اللااحتمالية التي نراها في الكائنات الحية، وليس هناك من عالم أحياء يمتلك كامل قواه العقلية يقترحها، والتصميم ليس حلًّا حقيقيا أيضًا كما سنراه لاحقًا»[(١)]، ووصف كلًّا من حل الصدفة والتصميم الذكي بأنهما «حلان فاشلان لتلك اللااحتمالية المنطقية»[(٢)].

وذكر أن من مهامه الأساسية «أن أدمر هذه الأسطورة التي يُؤمَن بها بحماس، وهي أن الداروينية نظرية الصدفة»[(٣)].

والحل الذي يراه دوكنز صحيحًا ومناسبًا لفك معضلة التعقيد في الحياة هو ما أسماه: «الانتخاب التراكمي»، والمراد به: الانتقاء الطبيعي الذي يحتفظ بالتحسين الحاصل في الأنواع، ويستخدمه كأساس للبناء عليه في المستقبل، وهو بهذا المعنى يفترق عن الانتخاب بالصدفة المباشرة؛ لأن ما يدعو إليه يقوم على التراكب وتفتيت التطور إلى مراحل بطيئة وصغيرة جدا.

وفي بيان مفهوم الانتخاب التراكمي والفرق بينه وبين الانتخاب المباشر يقول دوكنز: «هناك إذن فارق كبير بين الانتخاب التراكمي حيث يستخدم كل تحسين مهمًّا كان صغيرًا كأساس للبناء في المستقبل، والانتخاب بخطوة واحدة حيث كل محاولة جديدة هي محاولة حديثة»[(٤)].

وقد وصف دوكنز الانتخاب الطبيعي التراكمي، وذكر أنه يشبه صانع الساعات الأعمى الذي لا يبصر وليس له هدف ولا رؤية فيقول: «صانع الساعات الحقيقي له تبصر للأمام، فهو يصمم تروسه وزنبركاته، ويخطط ما بينها من ترابطات، وقد وضع نصب عينيه هدفا مستقبليًّا، وأما صانع الساعات في الطبيعة، وهو الانتخاب الطبيعي، تلك العملية الأتوماتيكية العمياء غير الواعية، التي اكتشفها داروين، والتي تعرف الآن أنها تفسير بيولوجيا الحياة، فليس له

---

(١) وهم الإله (١٢١).

(٢) المرجع السابق (١٢٢).

(٣) صانع الساعات الأعمى (١٦).

(٤) المرجع السابق (٨١).

عقل فيه هدف، إنه بلا عقل، وبلا عين العقل، ولا يبصر على الإطلاق، وإذا كان من الممكن أن يقال عنه: إنه يلعب دور صانع الساعات في الطبيعة، فهو صانع ساعات أعمى»[1].

ومع ذلك يصر دوكنز على أن عمل الانتخاب التراكمي الذي وصفه بذلك الوصف ليس عشوائيًّا، وليس عديم المعنى، فيقول: «هناك الخلط المعتاد ـ والذي يجب أن أقول: إنه خلط مستفز ـ بين الانتخاب الطبيعي والعشوائية، إن الطفرة عشوائية، وأما الانتخاب الطبيعي فهو على العكس تمامًا من العشوائية»[2].

وذكر «أن التسلسل الكلي للخطوات التراكمية يتكون من أي شيء إلا أن يكون عملية من الصدفة»[3]، ويقول: «الاعتقاد أن التطور الدارويني عشوائي ليس مجرد اعتقاد زائف، إنه عكس الحقيقة بالضبط، فالمصادفة عنصر ضئيل في الوصفة الداروينية، أما أهم عنصر لها فهو الانتخاب التراكمي الذي هو في جوهره لا عشوائي»[4].

وكثيرًا ما يؤكد دوكنز أن الانتخاب التراكمي قائم على طول الزمن، وأن الطول الزمني كفيل بإحداث جميع التغيرات البيولوجية التي تمثل التعقيد الواقع في الحياة، وذكر على ذلك مثلًا شهيرًا عنده سماه: «الصعود إلى جبل الاحتمال»، وقال فيه: «تخيل جبلًا أحد طرفيه منحدر بشكل حاد من المستحيل تسلقه، والطرف الآخر منحدر بشكل مندرج لطيف إلى القمة، وفي القمة يجلس نظام معقد، كالعين مثلًا أو البكتيريا ذات المحرك المروحي، الفكرة السخيفة بأن تعقيدًا كهذا يتجمع بشكل آني يرمز بالانتقال من وادي الجبل لقمته بقفزة واحدة، التطور ـ على العكس من ذلك ـ يذهب حول الجبل من الناحية الأخرى، ويصعد المنحدر البطيء زحفًا، ويتطور في الصعود حتى يصل إلى ذلك النظام المعقد»[5].

---

(١) المرجع السابق (٢١)، وانظر أيضًا (٤٤).
(٢) المرجع السابق (٧١).
(٣) المرجع السابق (٧٣).
(٤) المرجع السابق (٨١).
(٥) انظر: وهم الإله (١٢٣).

وحاول دوكنز إثبات صحة الانتخاب التراكمي عن طريق الحساب الرياضي، فذكر أننا لو أتينا بقرد، وحددنا نوع المهمة التي يقوم بها، وافترضنا أنها كتابة جملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، ووضعناه أمام لوحة المفاتيح، فإن احتمال كتابته لها عن طريق الصدفة المباشرة غير التراكمية مستبعد وغير داخل في الإمكان.

ولكنه ذكر أننا لو أعدنا التجربة من جديد مع إضافة خاصية جديدة، وهي أن جهاز الكمبيوتر يحتفظ بالكتابات المقاربة لأي شيء من الحروف المكونة لجملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، فإنه بعد عمليات كثيرة نسبيًّا يمكن الوصول إلى كتابة الجملة نفسها، وقد قام بالعملية نفسها فتوصل إلى النتيجة الصحيحة في زمن قليل[1].

فأخذ من هذه التجربة الحسابية دليلًا على أن الانتخاب التراكمي الذي يقوم على استبقاء الأمور النافعة وجعلها أساسًا للبناء عليها في المستقبل أمر ممكن وغير مستحيل.

تقويض محاولة الملاحدة الجدد:

وهذا الجواب الذي أتى به دوكنز وأراد به إثبات صحة الانتخاب الطبيعي، والتخلص من مأزق الصدفة والعشوائية الذي أضحى كابوسًا عظيمًا على عقول أتباع التيار الإلحادي غير صحيح؛ لأنه مبني على كم كبير من المغالطات، وقائم على عدد من المصادرات التي لا دليل عليها ولا برهان يسندها، فضلًا عن أن دوكنز نفسه ناقض تقريره في مواطن متعددة، واعتمد على بيانات ومعطيات غير صالحة للاستدلال، وركب بين عدد من المصادرات والمغالطات التي توهم في ظاهرها صحة ما توصل إليه، وتشعر الناظر بأنه تخلص من مأزق الصدفة.

إن الكشف عما في كلام دوكنز من خلل منطقي واستدلالي لا يحتاج إلى استدلالات طويلة ولا براهين موسعة، وإنما يحتاج إلى وقفات مختصرة تكشف عن حجم المصادرات التي وقع فيها والتناقضات التي خالطت جوابه والمغالطات التي تشبع بها كلامه، ويمكن أن نجمل كل ذلك **في الأمور التالية**:

---

(١) انظر: صانع الساعات الأعمى (٧٧ ـ ٧٨).

• **الأمر الأول**: أن الناظر في كلام دوكنز يدرك أنه وقع في تناقض صارخ؛ وذلك أنه ذكر أن الانتخاب التراكمي ليس له عقل ولا هدف ولا رؤية للمستقبل، وأنه يشبه صانع الساعات الأعمى الذي يعتمد على التجربة المحضة غير المخطط لها، ثم في الوقت نفسه يؤكد أن الانتخاب التراكمي ليس عشوائيا، وأنه ينتقي الصفات النافعة ويستبقيها ويجعلها أساسًا يبني عليها في التطورات الآتية في المستقبل، وهذه التصرفات تدل على أن الانتخاب التراكمي عملية واعية وموجهة، ولها هدف وغاية، وهذا الحال يتناقض مع ما وصفه به دوكنز[١].

وأما المثال الذي ذكره دوكنز ليعضد به رؤيته، وهو أن الحصى على الشاطئ يترتب بصورة نمطية، بحيث يكون الحصى الصغار في مناطق منفصلة على الشاطئ والقطع الأكبر منها تكون في مناطق أخرى بسبب حركة الأمواج، مع «أن الأمواج ليس لها أهداف ولا نوايا ولا عقل مرتب، وليس لها عقل على الإطلاق، وهي فحسب ترمي الحصى بنشاط فيما حولها، وتستجيب قطع الحصى الكبيرة والصغيرة لتناولها بطريقة مختلفة، وبذا تنتهي إلى مستويات مختلفة من الشاطئ، لقد نشأ من لا ترتيب قدر صغير من الترتيب لم **يحفظه عقل**»[٢].

فهذا المثال مبني على مغالطة، وهي أن ترتب الحصى على الشاطئ ليس حاصلًا بحركة الأمواج وحدها، وإنما هو خاضع لحجم الحصى ووزنه، وهي قوانين فيزيائية ثابتة، فمن الطبيعي أن تكون حركة الحصى الصغيرة مختلفة عن حركة الحصى الأكبر، كمن رمى بأوراق متفاوتة في الحجم والوزن في الهواء، فإن ذات الوزن الأكبر ستسقط في المكان نفسه أو قريبًا منه والأخف وزنًا ستطير بعيدا مع الهواء، وهذا لا يدل على أن عشوائية الهواء هي التي أحدثت هذا الأمر فقط، وإنما يدل على أن ثمة نظامًا مؤثرًا في ترتيبها.

والمثال الصحيح المطابق لصورة الانتخاب الطبيعي هو أن يكون على الشاطئ أحجار متقاربة في الحجم والوزن ثم ينشأ من حركة الأمواج العشوائية قصر كبير مكون من عدة طوابق من تلك الأحجار مع مرور الزمن.

• **الأمر الثاني**: أن بناء دوكنز لموقفه من الانتخاب التراكمي اعتمد على

---

(١) انظر: صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٥٤ ـ ٣٥٦).
(٢) صانع الساعات الأعمى (٧٣).

مصادرات غير مبرهن عليها؛ وذلك أنه ادعى أن الأمر الذي يحتفظ به الانتحاب الطبيعي يبقى ثابتًا على الدوام، ويتحول إلى وصف يتوارثه أفراد النوع الحي، وتنبني عليه التطورات الحاصلة في المستقبل.

وهذه الدعوى غير مبرهن عليها، ولم يقِم عليها أي دليل يثبت صحتها، وإنما ذكرها وبنى عليها نظريته من غير أن يقيم ما يؤيد صدقها الواقعي.

ثم إذا كان المعيار في حدوث تلك الصفات هو التكيف مع الظروف الحياتية المحيطة بها، فإن الظروف الحياتية قابلة للتغير، وهذا يستلزم بالضرورة إمكان تغير تلك الصفات الحاصلة بالانتخاب الطبيعي، وبذلك ينخرط نظم التراكم المزعوم.

إن دوكنز يبني كلامه على أن ما وقع بالانتخاب التراكمي يبقى ثابتًا على الدوام، ويتحول إلى قاعدة تبنى عليها التطورات اللاحقة، وهذا يعني أن ما يحصل يتحول بالانتخاب الطبيعي إلى قانون ونظام، وحصول القانون بالصدفة أكثر استحالة من حصول الأحداث المجردة؛ لأن القانون ليس مجرد الحدوث، إنما هو الحدوث المنظم لغاية وقصد.

• **الأمر الثالث**: أن العملية الحسابية التي اعتمد عليها دوكنز لإثبات صحة الانتخاب التراكمي غير صحيحة، وهي ليست متطابقة مع صورة القضية التي أراد إثباتها؛ وذلك أن جهاز الكمبيوتر الذي وضعه دوكنز مبرمج على اختيار الكلمات والحروف المشابهة لجملة: «أظنها تشبه ابن عرس»، فالكمبيوتر إذن لديه خطة مسبقة، وهو منظم للوصول إلى علم مستقبلي، بحيث إنه يتعرف على الحروف والكلمات المقاربة لما هو مبرمج عليه، فهو يعمل لأجل غاية وهدف محدد ومرسوم بدقة.

وهذا الحال لا يتطابق مع الانتخاب الطبيعي التراكمي الذي وصفه دوكنز بأنه لا عقل له ولا هدف ولا رؤية للمستقبل[(١)].

وقد شعر دوكنز بهذه المفارقة، وأقر بأن المثال غير متطابق مع ما يريد إثباته، وأن فيه التباسًا وتمويها، فقال: «ورغم أن نموذج القرد/سلسلة شكسبير يفيد في تفسير الفرق بين الانتخاب بالخطوة الواحدة والانتخاب التراكمي، إلا

---

(١) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع: أحمد حسن (٤١٤).

أنه يؤدي إلى اللبس في طرائق هامة»[1]، ثم ذكر المعنى السابق.

الأمر الرابع: أما المثال الذي ذكره، وهو الصعود إلى جبل الاحتمال، فهو مبني على مغالطات متراكمة[2]:

الأولى: أنه يتعامل مع القدرة الإلٰهية بمقياس القدرة البشرية؛ ولهذا جعل انتقال الأمر من العدم إلى الوجود مباشرة أمرًا مستعبدًا في العقل، وانتقل من ذلك إلى تفضيل الانتقال بالتدرج البطيء، وهذا التصور لا يصح إلا إذا كانت قدرة الله مثل قدرة البشر، ولكن الأمر ليس كذلك.

والثانية: أنه ادعى أن جهة الجبل الأخرى متدرجة بصورة منظمة، بحيث كل جزء سفلي يكون أدنى وبصورة مترتبة مع الجزء الذي أعلى منه حتى يسهل صعوده ببطء، وهذا يدل على أنه مرتب بحيث يكون قابلًا للصعود من خلاله ويوصل إلى نهاية محددة، وهذه الصورة غير متطابقة مع الانتخاب الطبيعي الذي لا هدف له ولا غاية ولا رؤية للمستقبل، والحال فيها كحال الحجة الحسابية التي ساقها دوكنز لإثبات صدق فرضيته لكون لا يسير وفق خطة مرسومة ولا هدف محدد[3].

• **الأمر الخامس**: من المغالطات التي وقع فيها دوكنز في بنائه للانتخاب التراكمي تبسيط التعقيد الواقع في الحياة، فإنا لو افترضنا أن الانتخاب يحتفظ بالخيارات الصحيحة النافعة ويتخلص من الضارة ببطء شديد ـ كما يقول ـ، فإنه مع ذلك لا يمكن أن يقدم تفسيرًا معقولًا لمجموع التعقيد في الحياة؛ فإن مقداره وحجمه في كل مكونات الحياة وجزيئاته ومجرياته وقوانينه بلغ حدًّا عاليًا جدًّا من الضخامة والاتساع، فكل جزء من أجزاء الحياة يتطلب وحده كمًّا هائلًا من الأزمان والطاقة، فلو افترضنا صحة الانتخاب التراكمي كما يصوره دوكنز؛ فإنه لا يمكن أن يتحقق ذلك التعقيد أبدا بمجرده.

ولأجل ظهور ذلك خالف عدد من أتباع فرضية التطور دوكنز فيما وصل إليه، ورأوا أن التعقيد الواقع في الحياة البيولوجية لا يمكن أن يقع إلا بالطفرات فقط، ولا يمكن أن يتحقق بالتراكم البطيء.

---

(١) المرجع السابق (٨٢).

(٢) انظر: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨٨).

(٣) انظر: أقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (٣٩٩).

• **الأمر السادس**: يتحدث دوكنز وكأن التعقيد ليس واقعًا إلا في الحياة البيولوجية فقط، وكأن الأرقام الحسابية لا تبطل الصدفة إلا في ذلك المجال، ولكن الأمر ليس كذلك، فالتعقيد غير القابل للاختزال أمر عام وشامل لمظاهر الكون وقوانينه، فالكون مليء بالشواهد المعقدة غاية التعقيد، سواء في أسباب نشأته أو في قوانينه أو في تركيبه ومقاييسه.

فلو افترضنا أن الحياة البيولوجية تطورت عن طريق الانتخاب الطبيعي التراكمي، فإن ذلك لا يعني الاستغناء عن الإلٰه وعن المصمم الذكي؛ إذ إن السؤال ما زال قائمًا: من الذي أنشأ الكون المعقد الذي يقع فيه الانتخاب الطبيعي؟!! وفي التأكيد على هذا المعنى يقول فيلسوف العلوم ريتشارد سوينبرن: «تصوِّر الداروينية الكون باعتباره مصنعًا لإنتاج كل هذه الكائنات المتنوعة، لكننا ما زلنا في حاجة لتفسير: كيف نشأ هذا المصنع؟ وكيف يدار؟!»[1].

• **الأمر السابع**: مع أن دوكنز ينكر الصدفة ويصفها بالسخف والعجز عن تفسير مظاهر الحياة، إلا أنه مع ذلك لم يستطع التخلص من القول بها، ويعتمد عليها في كثير من كلامه وجدالاته واستدلالاته، فقد اعتمد عليها في الجواب على إشكال من أضخم الإشكالات التي تواجه فرضية التطور، وهو قضية نشأة الحياة في الكون، فإنه أقر بأن أصل الحياة في الأرض إنما جاء بضربة حظ وبالصدفة، حيث أكد أن الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يفسر أصل الحياة، «فأصل الحياة يقع خارج حدود هذا التفسير؛ لأن الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يبدأ بدونه»[2].

ثم قال: «بإمكاننا معالجة فكرة أصل الحياة بافتراض عدد هائل من الفرص الكوكبية، وبمجرد أن نحصل على ضربة الحظ، والمبدأ الأنثروبي يضمن حصولها بشكل كبير، يبدأ الانتخاب الطبيعي في العمل، والانتخاب الطبيعي بالتأكيد ليس ضربة حظ أبدًا!!»[3].

ومع أنه يؤكد في كل حين أن الانتخاب الطبيعي التراكمي لا يقوم على

---

(١) كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (١٨٩).
(٢) وهم الإلٰه (١٤٢).
(٣) المرجع السابق (١٤٢).

الصدفة، فقد جعل تطور العقل الإنساني ـ وهو مظهر من مظاهر الحياة البيولوجية ـ مبنيًّا على الصدفة، حيث يقول في حوار معه: «تطورت لنا عقول بالصدفة، لديها القوة الكافية للنظر في المستقبل وتقييم العواقب البعيدة»[1].

• **الأمر الثامن**: كثيرًا ما يكرر دوكنز بأن حرص المتدينين على إثبات التعقيد غير القابل للاختزال ليس طريقة علمية، وأنه مجرد حالة خاصة للمحاجة تعتمد على الجهل ومشابهة لمنطق مزور يسمى: «إستراتيجية إلٰه الثغرات»[2]، ويدَّعي أن المتدينين «يبحثون بشغف عن فراغات في معارف ومفاهيم العصر، وبمجرد ظهور ما يبدو كحلقة مفقودة، فإنه يفترض بأن الله يجب أن يملأها بطبيعة الحال»[3].

وهذه في الحقيقة مغالطة فجة من دوكنز؛ فإن المتدينين حين قرروا التعقيد غير القابل للاختزال بنوا قولهم على حسابات رياضية دقيقة، وعلى استدلالات معمقة اضطر دوكنز نفسه إلى الإقرار بها، فليس من العقل ولا المنطق أن يصور موقفهم بأنه مجرد طريقة للمحاجة غير العلمية، ومن أراد أن ينقض عليهم قولهم فعليه أن يثبت ذلك بالطريقة العلمية الحسابية، وليس بمجرد رمي الدعاوي الفارغة مما يثبتها.

ثم إن تأكيد المتدينين على الإيمان بوجود الخالق جاء نتيجة لضرورة البراهين العقلية التي تقتضيها المبادئ الفطرية والعقلية، وتفرضها الحسابات الرياضية، وليس رغبة منهم في ملء فراغات الجهل في العلم كما يصور دوكنز.

ولو أردنا أن نعتمد على المنطق الذي يسير عليه دوكنز، فإننا يمكن أن نقلب الاستدلال عليه ونقول: إن الملاحدة يصرون على الانتخاب الطبيعي ويبحثون بشغف عن كل ما يمكن أن يدل على صحته؛ حتى يثبتوا للآخرين وجاهة موقفهم في إنكار الإلٰه الذي دلت على وجوده البراهين الكثيرة، فهم في الحقيقة لا يبحثون عن الحقيقة، وإنما عن تأييد رغباتهم، وأي جواب يقدمونه على هذا الاعتراض فإن المتدينين يمكن أن يجيبوا به عليهم.

---

(١) ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري (١٥٣).

(٢) انظر: وهم الإلٰه (١٢٧).

(٣) المرجع السابق (١٢٧).

وبانكشاف هذه الأغاليط التي وقع فيها دوكنز وظهور حجم المصادرات التي وقع فيها يظهر بجلاء أنه لم يأت بجواب صحيح يخلصه من مأزق بطلان الصدفة والعشوائية، بل تأكد للناظر بأنه ما زال معتمدًا على الصدفة، ولكنه حاول أن يتخلص من اسمها، وحاول أن يفتت الصدفة الكبيرة إلى صدف صغيرة يحصل التتابع فيما بينها في تكوين التطور.

٥ ـ انتهاك فرضية التطور للامتيازات الإنسانية:

فضلًا عن أن فرضية التطور مشحونة بالأغلاط المنطقية والاستدلالية، وعاجزة عن إثبات دعواها أن كل المظاهر البيولوجية ناتجة عن الانتخاب الطبيعي القائم على الصدفة وطول الأمد، فإنها مع ذلك لها آثار عميقة على حياة الإنسان وطبيعة وجوده في الحياة.

فحين تعاملت فرضية التطور مع الإنسان على أنه مجرد كائن حي، جاء نتيجة الصدفة العمياء الصماء التي لا إرادة لها ولا قصد ولا غاية، فإنها أنهت بذلك الامتياز الإنساني، وحقرت من منزلته، وأفسدت حقيقته وتصوراته، وأضرت بأخلاقه ومبادئه وقوانين حياته.

فمن أعمق المسالك في محاكمة فرضية التطور والنظر في الحكم عليها: الكشف عن آثارها المدمرة لحياة الإنسان، فإن كل نظرية تفسد حياة الإنسان وتدخل الخلل في مبادئه وأخلاقه وتبطل أصول معرفته وعلمه، فهي لا محالة نظرية باطلة لا يمكن قبولها.

وقد لاحظ عدد من الدارسين تضمن فرضية التطور لعدد من المعاني التي تؤدي إلى احتقار الإنسان، وإفساد طبيعته وأخلاقه ومعرفته ومبادئه، وهتك امتيازاته، ويقول عالم الأحافير جورج سيمبسون من جامعة هارفارد: «إن الإنسان نتيجة العمليات الطبيعية غير الهادفة، التي لم تكن تفكر يوما بإيجاده»[١]، ووفقًا لعالم الأحافير من جامعة هارفارد ستيفن جي جولد فإن علم الأحياء الدارويني: «قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية، المصنوعة على صورة الإلٰه»؛ لذا ووفقا للنظرة الداروينية فلسنا سوى «فكرة طائرة بالصدفة على العالم»[٢].

---

(١) العلم وأصل الإنسان، آن جوجر وآخرون (١٧).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ويعبر بيتر سينجر المختص في أخلاقيات البحث الحيوي ـ وهو مناصر لقتل الأجنبة المعوقين ـ عن وجهة نظر مماثلة، فيؤكد على أن الداروينية تزودنا بأسس النظرة الدونية للكائن البشري[١]، ويؤكد كارل جيبرسون ـ وهو أحد الداعمين لنظرية التطور ـ أن الوجود البشري شر منذ بدايته؛ لأن التطور تقوده الأنانية[٢].

ويقول ويليام ديمبسكي: «عندما يلاحظ علماء التطور بعض التشابهات بين الإنسان والحيوان فإنهم لا ينوون بذلك رفع مرتبة الحيوانات بحيث تجد بعض سماتها الآخذة في التطور أكمل في تعبير لها في البشر، لا، بل الأمر ليس كذلك، وإنما يقصدون الحط من قدر الإنسان عبر تجاهل الهبات البديعة، وإرجاع حقيقتها إلى عمليات التطور العمياء التي لا تفعل أكثر من تزيين ملكات موجودة مسبقا عند أسلافنا الحيوانية، هذا هو التفسير التطوري للغة والذكاء، بدلًا من التأكيد على تفرد الإنسان، فإنهم يؤكدون على شبهه بالحيوان»[٣].

ويمكن إثبات شواهد احتقار الداروينية للإنسان وانتهاك مبادئه وأخلاقه وقيمه بالأمور التالية[٤]:

• **الأمر الأول**: أن أسباب التغير التي تعتمد عليها فرضية التطور مجرد مصادفات وتفاعلات كيمياوية عشوائية، وطفرات عارضة صماء، لا قصد لها ولا غاية ولا هدف، ومثل هذا التصور له آثار عميقة في حياة الإنسان ونفسه، حيث يؤدي إلى أن يكون عيشه في الحياة خاليًا من الهدف، وتغلب عليه العشوائية والشهوانية والفوضوية، وأما بناءً على الإيمان بالخلق الإلٰهي فإنه لا شيء يقع في الكون إلا لهدف ولغاية محددة، ولا مكان في الكون للصدف، وكل شيء مخطط له من قبل حكيم عليم.

والعشوائية وعدم الهدف والغاية تؤثر أيضًا على معرفة الإنسان ويقينه بما يدركه بعقل؛ فإنه إذا كان ما ينتجه العقل مجرد أفكار ناتجة عن الصدفة ولا

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٩).

(٣) تصميم الحياة (٦٣).

(٤) انظر: ذكرنا قدرًا من تلك الأمور في مبحث النزعة الإنسانية في الفصل الأول من الباب الثاني، وانظر مزيدًا من المراجع: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٥٣ ـ ٦٢).

هدف لها ولا غاية وراءها، فما المسوغ الموضوعي للثقة في تلك الأفكار؟!

• **الأمر الثاني**: أنه وفقًا لفرضية التطور الطبيعي فالعالم والإنسان يعيشان في حالة صراع دائم مرير، وأنه لا بقاء للإنسان ما لم ينتصر في هذا الصراع الذي لا ينقطع، وتصور فرضية التطور أن كل من حول الإنسان ينافسه في عيشه، ويصارعه في حياته؛ لينتزع منه البقاء، ويفضي به إلى الفناء، وهذا التصور فيه قتل فظيع لكل المشاعر الروحية النبيلة، فلا مكان للعاطفة ولا الرحمة ولا الإيثار، فبدلًا من التحلي بصفتي التعاون والإيثار، يكون المنطق السائد التفكير في أنفسنا فقط، ويسود قانون الجشع والأنانية المقيتة؛ لأن كل واحد يسعى للانتصار في ذلك الصراع، إلى درجة أن بعض أتباع الداروينية الاجتماعية يرون أن تدخل الدولة لحماية الفقراء يؤدي إلى إضعاف المجتمع الإنساني، ويقلل من فرص تقدمه![1].

وأما مع الإيمان بالخلق الإلٰهي، فإن الأمر ليس كذلك، حيث إن الصراع من أجل البقاء موجود في الحياة، ولكنه ليس العامل الوحيد المؤثر في مسيرتها، ولا هو أيضًا العامل الأقوى والأكثر تأثيرًا، بل للعوامل التعاونية ـ كالحب والإيثار والتعاون والرحمة والعطف وغيرها ـ آثار عميقة في مجريات الحياة ومسيرتها.

• **الأمر الثالث**: أن فرضية التطور تؤمن بإمكان التغير والتبدل في كل شيء، ولا تعترف بالثبات لأي مكون من مكونات الإنسان حتى المبادئ والقيم الكبرى، فالصدق قد يكون مذموما مع تطور الزمن، وكذلك الكذب قد يكون محمودًا، وكذلك الخيانة والخداع وأكل لحوم البشر، جميع هذه القبائح قد تكون محمودة مع تطور الزمن، ولا شك أن مثل هذا من أكبر ما يفتك بالحياة الإنسانية ويحولها إلى الحياة البهيمية المتوحشة.

وكذلك المبادئ المعرفية التي يؤمن بها الإنسان قد تتغير ولا يكون لها قيمة مع الزمن، فلا مسوغ للثقة بالعلوم التي تبنى عليها إذن.

وأما بالإيمان بالخلق الإلٰهي، فإنه يقوم على أن الله خلق الإنسان وفطره

---

(١) انظر في تعزيز نظرية التطور لمبدأ الصراع في الحياة الإنسانية: اختراق عقل، أحمد إبراهيم (٢٠٧)، والصراع في الفكر الغربي، عطية الويشي (١١٢ ـ ١١٩).

على استحسان المبادئ والقيم النبيلة كالصدق والوفاء والكرم وغيرها، وعلى استقباح المبادئ القبيحة كالكذب والخيانة والخداع.

• **الأمر الرابع**: وفقًا لفرضية التطور لا يتميز الإنسان عن سائر أنواع الحيوانات في أصل نشأته ولا في طبيعته، وإنما الخلاف ينحصر في أن الطبيعة الصماء العميان أضفت إليه صفات زائدة على غيره، انتهت به إلى أن يكون أرقى منها في تفكيره وعقله، فالاختلاف إذن اختلاف في الدرجة فقط[1]، وقد يتطور الأمر فيكون الإنسان أقل منزلة من بعض الحيوانات الأخرى، بل قد تكون بعض الحيوانات أفضل منه في مستقبل الأيام، وهذا ما صرح به جوليان هكسلي، حيث يقول: «من المسلم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات، ولكن قد يحل محله القطة أو الفأرة»[2]، ويقول مؤكدًا النتائج المنطقية لفرضية التطور: «وظهر ما بدا أنه النتائج المنطقية لفروض داروين، فالإنسان ـ في رأي داروين ـ حيوان كغيره؛ ولذلك فإن آراءه في معنى الحياة الإنسانية، والمثل العليا لا تستحق بالنسبة لباقي الكائنات تقديرا أكثر من آراء الدودة الشريطية، أو بكتيريا الباشلس، والبقاء هو المقياس الوحيد للنجاح التطوري؛ ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة»[3].

لكن الإيمان بالخلق الإلٰهي يؤكد أن الإنسان خلق خلقا خاصا، وأن الله ميز الإنسان وأكرمه وأعلى من شأنه، ومنحه صفات كثيرة تفصله عن جميع أنواع الحيوانات الأخرى، ونفخ فيه من الروح المتعالية، وجعله منفردًا عن غيره، ودعاه عن طريق أنبيائه إلى أن يحافظ على هذا التمايز في كل لحظة وحين.

• **الأمر الخامس**: لم تكتف فرضية التطور بالادعاء أن الإنسان تطور وارتقى من أصل حيواني متدنٍ، وإنما تقرر أن الأعراق الإنسانية متفاوتة في التطور وفي الحصول على الارتقاء الإنساني الحيواني، وأن بعضها أرقى من بعض في الإنسانية، وأن الأعراق غير المتحضرة ستزول، يقول داروين: «عند أحد الفترات المستقبلية التي ليست بعيدة جدًّا عند قياسها بالقرون، فإن الأعراق

---

(١) انظر: نشأة الإنسان، داروين (١/ ٣٥٧).
(٢) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٥).
(٣) الإنسان في العالم الحديث (٣) نقلًا عن: دراسات في النفس الإنسانية، محمد قطب (٣٤).

المتمدنة ـ المتحضرة ـ من الإنسان سوف تُبِيد بشكل مؤكد تقريبًا وتحل محل الأعراق غير المتمدنة في جميع أرجاء العالم»[١]، ويرى بعض أتباع الداروينية الاجتماعية أن الجنس الأوروبي أرقى من بعض الأجناس الإنسانية الأخرى في الإنسانية[٢].

وقد قَدمَت هذه الرؤية العنصرية مفتاحًا سحريًّا للمجرمين والسفاحين، وفتحت لهم الأبواب مشرعة للتوسع في قتل الشعوب وإبادتهم، وأعطت لهم دعمًا علميًّا لجرائمهم، وقد قاموا بذلك بحجة أن تلك الشعوب المقهورة أعراق متدنية لا بد من إزالتها.

وفي تصوير ذلك يقول داونز في أثناء عرضه لمذهب داروين: «ومن جهة أخرى نشأت تطبيقات أخرى لنظرياته، لا نظن أن داروين كان يرضاها لو كان حيًّا، فمثلًا اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبررًا للقضاء على بعض الأجناس البشرية؛ لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية»[٣].

وذكر عدد من الدارسين أن هتلر كان مؤمنًا بفرضية التطور، ويعتمد عليها في أن البقاء يجب أن يكون للأصلح فقط، وجعل هذه الفكرة مستندًا له في الإبادة الجماعية التي قام بها في حق البشر الأبرياء[٤].

ويؤكد إسحاق أزيموف تأثير فرضية التطور على تعميق النظرة العنصرية المقيتة على بعض المفكرين، فيقول: «بالطبع كان هناك أناس آمنوا بذلك، واعتنقوا هذا اللون من التفكير التطوري؛ ليقيموا حجة على أن الجماعات الإنسانية تتفاوت فيما بينها، وأن بعضها أفضل من بعض، وكان من الواضح أن أمثال هؤلاء الناس من المفكرين والدعاة كانوا لا يقصدون بالجماعة الأفضل إلا جماعتهم هم أو الأمة التي يعيشون فيها...

---

(١) نشأة الإنسان (١/ ٣٧٣).

(٢) انظر: تصميم الحياة، ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز (٤٥٧)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٣٢).

(٣) كتب غيرت وجه العالم (٣٠٤).

(٤) انظر: وهم الشيطان، ديفيد بيرلنسكي (٥٨)، والوجه الحقيقي للإلحاد، رافي زكراياس (٧٠)، والإلحاد يسمم كل شيء، هيثم طلعت (١٥٣، ١٥٦، ١٦٣)، وخديعة التطور، هارون يحيى (٩ ـ ١٢)، وانظر مقابلة مع مؤلف كتاب: من داورين إلى هتلر، في فيلم المطرودون، الدقيقة (٧١)، وهو منشور في اليوتيوب.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذ بعض الناس يبررون هذه الفكرة الشريرة القديمة ـ العنصرية ـ بقولهم: إن العلم الحديث يؤيدها ويقف إلى جانبها»[1].

وأما مع الإيمان بالخلق الإلٰهي، فإن البشر كلهم متساوون في الإنسانية، وجميعهم مشتركون في التكريم الإلٰهي لأصل خلقة الإنسان، ولا يكون التفاضل بينهم إلا بتقوى الله تعالى، وقد تجلى هذا المعنى في غاية الوضوح في قول النبي ﷺ: «**يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى**»[2].

إن العاقل الحصيف إذا قارن بين الأمور التي تقتضيها فرضية التطور في حياة الإنسان وتؤثر على مستقبله وبين ما يقتضيه الإيمان بالخلق الإلٰهي للإنسان يدرك الفرق بينهما، ويستشعر حجم الكوارث التي يمكن أن تحل بالبشرية جراء فرضية التطور، وقد صرح الملحد المعاصر ريتشارد دوكنز بشيء من ذلك، فقال: «أنا دارويني بشغف عندما يتعلق الأمر بتفسير الحياة، وأنا ضد الداروينية بشغف عندما يتعلق الأمر بترتيب حياتنا»[3]، وأشار الفيلسوف المعاصر جارودي بأن الكرامة الإنسانية ضُربت في العصر الحديث ثلاث ضربات قاتلة، وذكر منها فرضية التطور والادعاء أن الإنسان نشأ نتيجة عمل الطبيعة العمياء، وليس نتيجة الخلق الإلٰهي الخاص[4].

وذكر وليام بروفين ـ وهو من أشد المؤمنين بنظرية التطور ـ أنه إذا ما كانت الداروينية صحيحة فإن هناك خمسة مقتضيات لا يمكن الهروب منها أبدًا: ١ ـ لا يوجد دليل في صالح الله، ٢ ـ لا توجد حياة بعد الموت، ٣ ـ لا يوجد معيار مطلق للصواب والخطأ، ٤ ـ لا يوجد معنى نهائي للحياة، ٥ ـ لا يملك الناس إرادة حرة في أفعالهم[5].

---

(١) منابع الحياة (٦٨)، ثم أخذ المؤلف يدافع عن نظرية التطور.
(٢) أخرجه أحمد في المسند، رقم (٢٣٤٨٩)، وهو حديث صحيح.
(٣) اللقاء الذي أجرته قناة الجزيرة الإنجليزية مع ريتشارد دوكنز، دقيقة (٤٢).
(٤) انظر: نظرات حول الإنسان (٢٩٤)، وانتحار الغرب، ريتشارد كوك (١٠٢).
(٥) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١١٥).

وهذا الإقرار من أفضل ما يكشف عن النهايات القبيحة الخطيرة التي يمكن أن تترتب على الإلحاد ونظرية التطور إذا شاع في الحياة الإنسانية، فمع الإلحاد والإيمان بنظرية التطور يكون الإنسان متنكرًا لأعظم حقيقة في الوجود، وهو الإيمان بالخالق للكون، ومع ذلك يفقد كل المعايير التي يمكن أن يميز بها بين الصواب والخطأ، ويفقد كل الدوافع التي تؤسس الوازع الداخلي لفعل الخير وترك الشر، ويجمع مع ذلك فقدان كل المعاني في الحياة، فتصبح حياة الإنسان بلا معنى، ثم يجمع مع ذلك كله الاعتقاد بأنه مجبور على أفعاله وجرائمه التي يقوم بها، وأنه غير مسؤول عنها؛ لأنه لا يملك إرادة حرة حيالها.

٦ ـ تناقض فرضية التطور مع العلوم التجريبية الأخرى:

مع أن فرضية التطور غير متماسكة في بنيانها، ولا تقوم على براهين صادقة، فهي في الوقت نفسه تتصادم مع عدد من التطورات العلمية في مجالات مختلفة.

وكثيرًا ما يصور التطوريون بأن المخالفين لفرضيتهم ينحصرون في أتباع الأديان وفي المشتغلين بعلم اللاهوت، ولكن مع التطورات العلمية الحديثة تبين أن الأمر ليس كذلك، وانكشف بأن فرضية التطور لا تتناقض مع الأديان فقط، وإنما مع علوم تجريبية مختلفة، وأن المخالفين لها ليسوا أتباع الأديان فقط، وإنما هناك عدد من المشتغلين بالعلوم التجريبية مازالوا معارضين لها غاية المعارضة؛ لكونها تتعارض مع مقتضيات علومهم.

وقد قام عدد من الدارسين برصد العلوم ـ كعلم الفيزياء والكيمياء وغيرهما ـ والمجالات التي تتعارض قوانينها ونتائجها مع فرضية التطور، وكشفوا عن أوجه التعارض والتصادم بينها ببحوث علمية مطولة ومفصلة.

وليس من غرض البحث في هذا السياق تتبع كل التفاصيل المتعلقة بهذا الأمر، وإنما غرضه الأساسي إعطاء صورة مجملة تكشف عن هذه الإشكالية العميقة التي تواجه فرضية التطور.

ومن أشهر العلوم التي تعارضت بعض قوانينها ونتائجها مع فرضية التطور علم الفيزياء، وذلك في أحد فروعه الأساسية، وهو علم الديناميك الحرارية، وهو العلم الذي في سلوك المادة ويصف مساراتها ويتتبع متغيرات حالتها

وانتقالاتها، ويركز على دراسة الطاقة والحرارة التي تحتويها المادة[1].

وقد اكتسبت الديناميك الحرارية منزلة عالية بعد أن اكتشف أينشتاين أن المادة ما هي إلا شكل من أشكال الطاقة، فأضحت قوانين الديناميك الحرارية أشمل القوانين على الإطلاق في هذا الكون، وباتت شاملة لكل شيء موجود فيه، ولا يخرج عنها شيء من الموجودات الكونية، وقد أمست مقبولة على نطاق واسع جدًّا من العلماء[2].

وترجع قوانين الديناميك الحرارية إلى قانونين أساسيين، **هما:**

القانون الأول: أن مجموع الطاقة في الكون ثابت لا يتغير، ولكن يمكن تحويله من شكل إلى آخر.

وأما القانون الثاني: فقد عُبر عنه بتعبيرات عديدة، ويمكن أن يقال في بيان حقيقته: إن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[3]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة.

فقد اكتشف علماء الفيزياء أن الأجسام الأكثر حرارة في الكون تفقد كمية كبيرة من حرارتها وطاقتها، وتنتقل إلى الأجسام الأكثر برودة، وأكدوا أن الأمر سيصل إلى حالة تتساوى فيها درجات الحرارة في كل الأجسام في الكون، وعندئذ لم يحث أي انتقال للحرارة، حيث تساوت كل الأجسام في حرارتها، وهذا يعني أن الحركة ستتعطل في كل أجزاء الكون، وحينئذ لن تنمو النباتات لعدم وجود جسم ساخن يمدها بالضوء، ولن تعمل المحركات لعدم وجود مكان بارد يمكن تصريف الحرارة إليه، ويصل الكون إلى ما يسمى: «الموت الحراري»[4].

ويشرح العالم الأمريكي المعروف إسحاق أزيموف ما يعنيه القانون الثاني

---

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٥٣).

(٢) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (١٥، ٢٣، ٢٤).

(٣) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٢٧ ـ ٣٤٤).

(٤) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (١٩ ـ ٢٠).

للديناميك الحرارية فيقول: «هناك طريقة أخرى لشرح القانون الثاني، وهي أن الكون يسير بوتيرة ثابتة نحو زيادة الأنتروبيا ـ الفوضى ـ، ونحن نرى تأثير القانون الثاني حوالينا في كل شيء. . . والحقيقة أن ما يتعين علينا عمله هو لا شيء، فكل شيء يسير ذاتيًّا نحو التلف، ونحو الانهدام، ونحو الانحلال والتفكك والبلى، وهذا هو ما يعنيه القانون الثاني»[١].

إذن؛ فإن علم الفيزياء يؤكد أن جميع التغييرات والتحولات والتفاعلات الجارية في الكون تسير نحو الفوضى والتفكك والانهدام، وأن كل ما فيه من مكونات ستصل إلى الموت الحراري، وهذه النتيجة تتعارض تمام المعارضة مع فرضية التطور؛ لأنها تدعي أن الحياة البيولوجية تتطور نحو النظام الأفضل والأعقد والأرقى، وأن التطور يسير نحو الأحسن، ويتخلص من الحالات الضارة والضعيفة وغير النافعة.

وقد أكد عدد من العلماء والباحثين هذه الحقيقة، وحكموا على فرضية التطور بالبطلان؛ لكونها مخالفة لما هو أقوى منها في الثبوت والاشتهار، يقول عالم الفيزياء والفلك الأمريكي هارولد سسلوشر: «إن ادعاء النظرية التطورية بأن عدم النظام والفوضى تحول إلى نظام، وأن حالة الكون المختلفة والمشوشة تحولت إلى كون منظم، يناقض ويصادم وبشكل مباشر مبدأ أساسيًّا ورئيسيًّا للفيزياء يدعى: القانون الثاني للديناميك الحرارية»[٢].

وفي تأكيد المعنى نفسه يقول العالم الأمريكي البروفيسور هنري موريس: «إن القانون الثاني لا يشير إلى الخلق فحسب، بل هو يتناقض بشكل مباشر مع التطور، فالمنظومات لا تتجه بشكل طبيعي إلى مراتب أعلى من النظام، بل تتجه إلى مستويات أقل من النظام»[٣].

وقد أقر عدد من العلماء التطوريين بالتعارض بين فرضيتهم وبين القانون الثاني في الديناميك الحرارية، ومن هؤلاء: جيرمي رفكن، حيث يقول: «نحن نعتقد بأن التطور يقوم بطريقة ما وبشكل سحري بخلق لقيم أكبر من النظام على

---

(١) المرجع السابق (٢١)، وسيكون الاعتماد في الإحالات القادمة على هذا المرجع.
(٢) المرجع السابق (٢٦).
(٣) المرجع السابق (٣١).

سطح هذه الأرض. والآن فإن البيئة التي نعيش فيها تسير نحو التبدد والفوضى إلى درجة أن الأمر أصبح واضحًا حتى للعين المجردة، وبدأنا ولأول مرة نتبنى أفكارًا أخرى حول نظرتنا نحو التطور، ونحو عمليات التقدم، ونحو خلق الأشياء ذات القيم المادية... إن التطور يعني خلق جزر أكبر وأكبر من النظام على حساب بحار أكبر وأكبر من الفوضى في العالم. وليس هناك عالم بيولوجي واحد ولا عالم فيزياء واحد يستطيع إنكار هذه الحقيقة المركزية، ومع ذلك فمن يرغب بالقيام في الصف أو في منبر عام وجماهيري لكي يعترف بهذا الأمر؟!»[1].

ويقول جي. هـ. رش ـ وهو أحد التطوريين ـ مقرًّا بذلك التعارض: «في النمط المعقد لتطور الحياة فإنها ـ أي: الحياة ـ تبدي تناقضًا واضحًا مع الميل والنزعة التي يبديها القانون الثاني للديناميكا الحرارية. فهذا القانون الثاني يظهر ميلًا لا يمكن عكسه أو إرجاعه نحو زيادة الأنثروبيا ـ الفوضى ـ ونحو زيادة الفوضى، بينما تتطور الحياة بشكل دائم نحو مستويات أرقى من النظام، والحقيقة الملفتة للنظر هي أن السير نحو زيادة النظام أكثر فأكثر هو أيضًا عملية غير قابلة للتراجع؛ لأن عملية التطور لا تسير إلى الخلف»[2].

ويقول روجر لسيوبن ـ وهو أحد المؤمنين بفرضية التطور ـ: «تتمثل إحدى المشكلات التي واجهها علماء البيولوجيا في التناقض الصريح بين نظرية التطور والقانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية؛ ذلك أن النظم ـ سواء الحية أو غير الحية ـ يجب أن تبلى بمرور الوقت لتصبح أقل تعقيدًا وانتظامًا، وليس أكثر كما تزعم النظرية»[3].

موقف التطوريين من هذه الحقيقة:

شعر أكثر علماء التطور بخطورة النتائج التي يدل عليها قانون الديناميك الثاني على مستقبل نظريتهم، وأدركوا عمق أثره على صحة فرضيتهم، فأخذ عدد

---

(١) المرجع السابق (٤٣).
(٢) المرجع السابق (٥٣).
(٣) خديعة التطور، هارون يحيى (١٤١)، وانظر مزيدًا من مثل هذه الإقرارات: المرجع نفسه (١٤٠ ـ ١٤٢).

منهم في محاولة العثور على حل يزيل به تلك المعضلة الخانقة التي نزلت بساحتهم، وقد قدموا حلولًا عديدة، **منها**:

الحل الأول: أن هناك فرقا بين النظام المغلق والمعزول الذي لا تأتيه الطاقة من خارجه ولا تخرج منه أي طاقة، وبين النظام المفتوح الذي تأتي إليه الطاقة من خارجه، ونظام الكون بأجمعه نظام مغلق، وأما نظام الأرض فهو نظام مفتوح؛ لأن هناك طاقة تأتي إليه من خارجه من الشمس وغيرها، وأكدوا أن قوانين الديناميك الحرارية إنما تعمل في الأنظمة المغلقة فقط، وبناء عليه فإنها لا تتعارض مع فرضية التطور؛ لكونها تعمل في الأرض، وهي ذات نظام مفتوح[1].

ولكن هذا الجواب غير صحيح؛ لأن الخاصية التي تتميز بها قوانين الديناميك الحرارية أنها قوانين شاملة لكل ما في الكون، ولا يخرج عنها شيء، ولا فرق فيها بين قانون مفتوح وقانون مغلق، فالأرض جزء من الكون، والحرارة التي بها تنتقل إليها من الشمس؛ لكونها أقل منها حرارة، وهي جزء آخر من الكون، فاستثناء الأرض من شمولية قوانين الديناميك الحرارية وتسمية نظامها نظامًا منغلقًا غير صحيح، وهو مجرد دعوى لا دليل عليها البتة.

الحل الثاني: أن قوانين الديناميك الحرارية لا تسري على الأجسام الحية، وإنما على الأجسام الجامدة فقط[2].

ولكن هذا الحل وقع في المغالطة نفسها التي وقعت في الحل السابق، وذلك أن الأجسام الحية جزء من الكون، وهي مشتركة مع الأجسام الجامدة في كثير من الخصائص الفيزيائية والكيميائية، فهو بالتالي مجرد دعوى لا دليل عليها.

٧ ـ الوقوع في التناقضات العميقة:

من أقوى البراهين الدالة على اضطراب المواقف وبعدها عن الاتساق والانضباط البنائي وقوع أتباعها في التناقضات المنهجية، وهي في الأصل تدل على فساد الموقف نفسه وكساد بنيته الاستدلالية.

---

(١) انظر: خديعة التطور، هارون يحيى (١٤٢)، ومناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (٤٤).

(٢) انظر: مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور، أورخان محمد علي (٥٣).

وقد وقع ذلك بشكل ظاهر من أتباع فرضية التطور، فإنهم في تعاملهم مع فرضيتهم وتأسيسهم لها وقعوا في حزمة من التناقضات المعيبة، **ومن ذلك**:

* **التناقض الأول**: أنهم كثيرًا ما يعيبون على أهل الأديان بأنهم يؤمنون بعقائد لا تخضع للتجربة والمشاهدة، ولم يملكوا عليها دليلًا تجريبيًّا مباشرًا، ومع ذلك فإنهم وقعوا فيما ذموا به غيرهم، فهم يؤمنون بفرضية التطور ويدعون أن التطور والانتقالات بين الأنواع الحيوانية لا يمكن أن يرى ولا يدرك بالنسبة لنا؛ لكونه يعتمد على طول الزمن، ولم يستدلوا عليه إلا بآثاره التاريخية والبيولوجية، كالحفريات وعلم الوراثة وغيرها.

وهذه الأدلة ليست من قبيل الأدلة التجريبية المباشرة على حصول التطور، وإنما هي من قبيل الاستدلال على الشيء بالوقوف على آثاره.

وهذا الحال لا يختلف عن طريقة أهل الأديان في استدلالهم على وجود الخالق، فإنهم يستدلون بالأدلة الموجودة في الكون على وجود الخالق باعتبارها أثرًا من آثار قوته وعلمه، ولا فرق بين طريقتهم هذه وطريقة التطوريين في الاستدلال على نظريتهم.

ويزيد من وضوح هذا الأمر وتأكيد صحته أن عددا من علماء التطور صرحوا بأن فرضيتهم لا تعتمد على التجريب والمشاهدة، وإنما تعتمد على التسليم والاعتقاد، وأنهم إنما يتمسكون بها لأن البديل عنها هو الإيمان بالخلق الإلٰهي للأحياء، وهم لا يريدون ذلك.

وفي التصريح بأن فرضية التطور تقوم على التسليم والاعتقاد المجرد من الدليل يقول الدكتور إبرفنج وليام ـ أخصائي وراثة النبات وأستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميتشيجان ـ: «لا شك أن النظرية التي تدعي أن جميع صور الحياة الراقية قد وصلت إلى حالتها الراهنة من الرقي بسبب حدوث بعض الطفرات العشوائية والتجمعات والهجائن نقول: إن هذه النظرية لا يمكن الأخذ بها إلا عن طريق التسليم، فهي لا تقوم على أساس المنطق والإقناع»[(١)].

وقد كانت أهم الحجج التي اعتمد عليها فيلسوف العلم الشهير كارل بوبر في رفضه لفرضية التطور والحكم عليها بالبطلان: أنها فرضية لا يمكن التحقق

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٥٤).

منها تجريبيًّا، وأنها قائمة على أبعاد ميتافيزيقية عميقة[1].

* **التناقض الثاني**: أن أتباع فرضية التطور يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يسلمون عقولهم للغيب، وأن منظومتهم الدينية فيها كميات كبيرة من الغيب الخارجة عن التجربة والعلم، ولكنهم في الحقيقة لا يختلفون عن أتباع الأديان في هذه القضية، بل يزيدون عليهم؛ وذلك أن طريقة تفكيرهم واستدلالاتهم وما يذكرونه من الأزمان التاريخية التي تبلغ ملايين السنين اعتمادًا على التحليل والتخمين كل ذلك يتطلب إيمانًا كبيرًا بالأمور الغيبية، وتسليمًا عظيمًا للخيال والحدس، وهو يفوق بمراحل كثيرة ما ينقمونه على أتباع الأديان في إيمانهم بالمعجزات الثابتة وغيرها من الأمور الغيبية.

وقد لاحظ عدد من الدارسين أن كمية الإيمان والتسليم التي يحتاجها المصدق بفرضية التطور أكبر بكثير من كمية الإيمان والتسليم التي يحتاجها المصدق بالخلق الإلٰهي، يقول والتر برادلي ـ أحد الفلاسفة المعاصرين ـ: «أعتقد أن الناس الذين يؤمنون بأن الحياة نشأت بشكل طبيعي يجب أن يكون لديهم إيمان عظيم أكبر من الناس الذين يستنتجون أن هناك مصممًا ذكيا»[2].

ويقول أنتوني فلو مؤكدًا المعنى السابق نفسه: «إن الأمر يحتاج لإيمان أعمى بالمادة، يفوق كثيرًا إيمان المؤمنين بالإلٰه، حتى نتصور أن المادة غير الحية يمكن أن ينشأ عنها حياة وعقل ووعي وتفكير وإدراك للذات!»[3].

ويقول ل. أ. بينيت: «إن الإيمان بأن خالقًا حكيمًا أبدع الكون من العدم وسيره لبلوغ غاية واضحة وهدف محدد هو أمر يقبله العقل بسهولة، ولكن الذي لا يقبله العقل هو الإيمان بأن كل ما يراه في هذا الكون ليس إلا تراكمًا لمجموعة لا نهائية من الصدف العمياء»[4].

ولو قمنا بموازنة منهجية بين الأدلة الدالة على الخلق الإلٰهي للحياة وبين فرضية التطور، فإننا سنجد مفارقة غريبة، فمع وجود أدلة ملء الكون تشهد

---

(١) انظر: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٣٤).
(٢) القضية الإيمان، لي ستروبل (١٤٠).
(٣) رحلة عقل ـ وهو ترجمة لكتاب: هناك إلٰه ـ عمرو شريف (١٢٢).
(٤) خرافة التطور، روبرت جميس غالغي (١٠٦).

بوجود الخالق ﷻ القدير، خالق كل شيء ومدبره، وتدل على إحكامه وقدرته على وضع كل شيء في موضعه، ومع أن العلم في كثير من نتائجه أخذ يؤكد تلك الدلائل ويعززها، مع ذلك كله تترك كل تلك الأدلة جانبًا وتعرض الأعين عنها بكل عناد، وتصرف جهودًا مضنية لاختراع أدلة مصطنعة وتفسيرات بعيدة كل البعد العقلي والرياضي لشرح وجود الكون ونشأة الحياة فيه بمفهوم الصدفة الخالية من العقل والشعور!!

ثم يراد إيهام الناس بأن العلم والعقل يدلان على أن الصدفة الخرافية أو المادة الجامدة الصماء التي لا إرادة لها ولا قصد ولا غاية هي التي أحدثت ما في هذا الكون من تعقيد وإبداع!![1].

* **التناقض الثالث**: أن أتباع فرضية التطور كثيرًا ما يعيبون على أتباع الأديان بأنهم يؤمنون بإله الثغرات، بحجة أنهم يلجؤون إلى الإيمان بوجود الله عند الجهل بمعرفة أسباب الحوادث، ويجعلون ذلك مبررًا لوجودها! ومع أن وصفهم هذا غير صحيح؛ لكون الإيمان بوجود الخالق ضرورة عقلية ومنطقية وليس لمجرد سد ثغرة الجهل كما سيأتي بيانه في أثناء البحث، فإن أتباع فرضية التطور وقعوا فيما ذموا به أهل الأديان، فإنهم كثيرًا ما يعجزون عن تفسير بعض الظواهر الطبيعية والبيولوجية فيلجؤون إلى القول بأن العلم سيكشفه في المستقبل، فصيروا العلم إلها للثغرات.

وقد فعل داروين نفسه هذا الأمر كثيرًا في كتابه «أصل الأنواع»، وما زال أتباعه يفعلون ذلك في التهرب من الأسئلة الملحة الكثيرة التي تواجههم[2].

والغريب حقا أن أتباع الداروينية كثيرًا ما ينتقدون الأديان بأن فيها أسئلة لا تملك عليها أجوبة واضحة، ولكنهم في المقابل يتغافلون عن الأسئلة التي لا تملك فرضية التطور الجواب عليها، ويعدون ذلك مجرد نقص في المعلومات فقط.

* **التناقض الرابع**: أن أتباع فرضية التطور مع قولهم بأن الانتخاب الطبيعي ليس له هدف ولا غاية، وأنه لا يعمل وفق خطة مسبقة، إلا أنهم يتنبؤون عن

---

(١) انظر: داروين ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (٦٥).

(٢) انظر: خرافة الإلحاد، عمرو شريف (٢٤٠).

مستقبل كثير من الأمور، ويؤكد بعضهم ـ مثلًا ـ أن الإيمان بالله وبصدق الأديان سيختفي، وكأنها أمر واقع لا محالة، وهذا يتناقض غاية التناقض مع مبدئهم في الانتخاب الطبيعي، وقد أشار الفيلسوف الإنجليزي الملحد برتراند رسل إلى هذا التناقض، فقال: «تصطدم الفلسفة القائمة على النشوء والتطور بعدة صعاب، تجعل الإيمان بها أمرًا لا يبعث على الرضا، وربما كان أهم هذه الصعاب ـ حتى تتفادى مذهب الحتمية ـ هي قولها باستحالة التنبؤ بوقوع أي شيء، ومع ذلك ترى أصحاب هذه النظرية يتنبؤون بالوجود المستقبلي لله!»[1].

* **التناقض الخامس**: يرجع تصور أتباع الداروينية عن الإنسان إلى الإيمان بالجبرية البيولوجية؛ لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث للإنسان إنما هو راجع إلى الانتقاء الطبيعي، ولا يملك أي اختيار في تجاوز ذلك، ومع هذا الاعتقاد تراهم في كل لحظة وحين يدعون إلى مذهبهم، ويسعون إلى تقبيح الأديان ومطالبة الناس بتركها، وهذه الدعوة تتعارض مع أصل إيمان فرضية التطور، فإنه إذا كانت كل تصرفات الإنسان خاضعة لاختيار الطبيعة، فكيف يطالب بترك شيء منها؟! وكيف يدعى إلى فعل شيء لا يملك فيه اختيارا؟!

* **التناقض السادس**: ينقم كثير من أتباع التيار الإلحادي المؤمن بفرضية التطور على الأديان بأنها تضر بالنفس البشرية، وتجعلها في حالة من التوتر النفسي؛ بحجة أنها تكثر من الحديث عن غضب الله وعقابه للعصاة والمذنبين، وفضلًا عن أن الوصف غير صحيح، ولا ينطبق على كل الأديان، فالقرآن مثلًا لا يتحدث عن عقاب الله فقط، وإنما يتحدث عن نعيم الله ورحمته، ويفصل فيما أعده لله لعباده من الثواب والنعيم بصورة كبيرة جدًّا قد تفوق الحديث عن العقاب والعذاب، ومع ذلك فإن أتباع الداروينية يؤمنون بالصراع من أجل البقاء، ويعتقدون بأن الأنواع الحيوانية تعيش حالة من الصراع الدائم المرير في الحياة من أجل الحفاظ على استمرار حياتها، وأنها إن لم تنتصر في الصراع ستؤول إلى الفناء، وهذا الاعتقاد أولى أن يحدث الضر في النفس البشرية، ويجعلها في حالة من التوتر الدائم، فكيف ينقمون على أتباع الأديان أمورًا هم واقعون فيما هو أشد منها وأعظم؟!

---

(١) العلم والدين (٢١٣).

٨ ـ انفكاك التلازم بين فرضية التطور وإنكار الخالق:

على التسليم بصحة فرضية التطور وسلامتها من المعارضات والإشكالات، فإنها لا تقتضي في أصل فكرتها التطورية إنكار وجود الخالق؛ لأنها في أصل ظهورها عند داروين لم تكن متعلقة بمصدر الخلق، وإنما بتفسير طبيعة الخلق وطريقة حدوثه، وهذا ما يدل عليه صريح كلام داروين حيث يقول: «لا يمر بي خلجة من الشك في أن ما كنت أقطع به ـ كما قطع الطبيعيون ـ من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلًّا بذاته خطأ محض، وإني اليوم لعلى تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التغير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض»[١].

وهذا القول منه يدل على أن فرضية التطور عنده لا تتعارض مع كون الله خالقًا للأنواع الحيوانية، وإنما مع كونه خالقا لكل نوع بطريقة مستقلة عن الأنواع الأخرى.

بل إن داروين نفسه لم يكن يرى في فرضيته أي معارضة لوجود الخالق، وحين اعتُرِض عليه بأنه يجعل الانتخاب الطبيعي كأنه في مقام الخالق، اعتذر عن ذلك بقوله: «ولكن من الذي يقوم باعتراض على مؤلف يتحدث عن التقارب بالجاذبية على أساس أنه المسيطر على حركات الكواكب؟! كل إنسان يعلم ما الذي يعنيه وما الذي ينطوي عليه استخدام مثل هذه التعبيرات المجازية، وهذه التعبيرات غالبًا ما تكون ضرورية بغرض الإيجاز»[٢].

وذكر أن ما قرره في كتابه لا يؤدي إلى صدمة المشاعر الدينية؛ لكونه يتحدث عن طريقة الخلق، وليس عن مصدر الخلق[٣].

وذكر مايكل ريوس ـ وهو من الملاحدة المعجبين بداروين كثيرًا ـ بأن الحجج الواردة في «أصل الأنواع» لا تقتضي الإلحاد، فيقول: «ونعلم أن الحجج الواردة في أصل الأنواع لم يجعل منها داروين نفسه ملحدًا، فقد كان يعتقد أن هناك مصمما»[٤].

(١) أصل الأنواع، داروين (٦٠).
(٢) أصل الأنواع (١٦١).
(٣) المرجع السابق (٧٦٥).
(٤) داروين (٢٩٠).

وعلى القول بأن داروين انتقل في آخر حياته من الدين الربوبي إلى الإلحاد الارتيابي، فإن سبب انتقاله لم يكن راجعًا إلى فرضية التطور، وإنما هو راجع إلى أسباب أخرى؛ إما إلى مشكلة الشر في الكون، وإما إلى تأثره بفلسفة هيوم، فهذان السببان هما الدافع الأقوى لبلوغه إلى تلك المرحلة[1].

ووقوع هذا الأمر من داروين دليل كافٍ على إثبات عدم التلازم بين أصل فرضية التطور وإنكار وجود الخالق؛ إذ إن صاحب النظرية نفسها ـ وهو أعلم بها من غيره ـ لم ير فيها ما يستلزم إنكار الخالق.

ومع ذلك فإن اعتقاد عدم التلازم بين فرضية التطور وإنكار الخالق ليس خاصًّا بداروين، بل قد شاركه فيه عدد من أتباعه المقتنعين بصحة فرضية التطور، فقد كان كثير منهم مؤمنا بأن الكون مخلوق من قبل خالق عظيم[2].

ومن أشهر التطوريين المعاصرين الذين يرون أن لا تعارض بين فرضية التطور والإيمان بوجود الخالق: ستيفن جي كولد، فإنه ألف كتابًا خاصًّا في هذه القضية أسماه: «صخرتا الزمن: الدين والعلم في امتلاء الحياة»، وصرح فيه بأنه ليس من أتباع الأديان[3]، ودعا فيه إلى فرضية التوازي بين العلم والدين؛ بحيث إن كل واحد منهما له مجال خاص لا يتدخل فيه غيره، ولا يتدخل هو في غيره، وأنكر على من يعتقدون بالصراع بين الدين والعلم، ووجه نقدًا خاصًّا لأصحابه من أتباع فرضية التطور[4].

ولم يقتصر الأمر على أتباع فرضية التطور فقط، بل إن بعض العلماء المسيحيين ذهبوا إلى أن فرضية التطور لا تعارض الإيمان بالخالق، وصرحوا بقبولهم لها بشرط أن تتخلص من الصدفة والعشوائية، وذكروا أنه لا مانع من الإيمان بأن الله خلق الخلق عن طريق التطور البطيء[5].

وانتشر هذا الموقف في العقود الأخيرة، وبرز في صورة أضحت تسمى

(١) انظر: داروين مترددا، ديفيد كوامن (١١٠، ١١٢، ٢٢٨).

(٢) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٦٦ ـ ٦٩).

(٣) انظر: صخرتا الزمن (٦١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦٥، ٦٦، ٦٩، ٩١، ٩٢، ٢٢٧).

(٥) انظر: الدين والعلم، برتراند رسل (٧٣ ـ ٧٥)، وداروين، مايكل ريوس (٢٧٩)، وعقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمد العقاد (٥٨ ـ ٦٠).

«التطور الموجه»، وهي فرضية تقوم على التسليم بأن الأنواع الحيوانية لم تخلق خلقًا مباشرًا، وإنما خلقت عن طريق التطور كما يقول الداروينيون، ولكن التطور فيها لا يعتمد على الصدفة والعشوائية، وإنما على إرادة الله وحكمته[١].

وتبنى هذه الفرضية عدد كبير من العلماء والمفكرين، وإن كان بعضهم لم يعبر باسمها، وفي بيان هذا الموقف يقول إدوارد لوثر كيسيل ـ وهو أخصائي في علم الحيوان والحشرات ـ: «إن الانتخاب الطبيعي هو أحد العوامل الميكانيكية للتطور، كما أن التطور هو أحد عوامل عملية الخلق، فالتطور إذن ليس إلا أحد السنن الكونية أو القوانين الطبيعية، وهو كسائر القوانين العلمية الأخرى يقوم بدور ثانوي؛ لأنه هو ذاته يحتاج إلى من يبدعه، ولا شك أنه من خلق الله وصنعه»[٢].

ويقول عالم البيولوجيا الجزيئية فرانسز كولنز في كتابه «لغة الإلٰه» شارحًا إبداع الخالق في خلق الخليقة: «لقد وجدتني منبهرًا ومدفوعًا إلى تصور لا أرى عنه بدلًا في هذه الأيام التي يكشف فيها العلم في كل لحظة الغموض عن معضلة من المعضلات، إن هذا التصور هو مفهوم التطور الإلٰهي، أو «التطور الموجه... وليس هذا المفهوم من ابتداعي، فهو فهم العديد من المتدينين المخلصين الذين تبنوا مفهوم التطور»[٣].

وأما عالم الأحياء كريستيان دي دون ـ الفائز بجائزة نوبل ـ فإنه يصر على القول بأنه «لا معنى في أن الإلحاد مجبر ومفروض بالعلم»[٤]، وهذا يعني أنه يرى أن فرضية التطور من حيث أصل فكرتها لا تستلزم إنكار وجود الخالق، وأعلن أستاذ الأحياء كينيث ميلر من جامعة براون أن نظرية التطور «ليست ضد الله»[٥]، وأجاب الفيلسوف مايكل روز ـ وهو من علماء التاريخ الطبيعي ـ عن سؤال: هل يمكن لمن يؤمن بنظرية التطور أن يكون مسيحيًّا؟! فقال: «نعم

---

(١) انظر: كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (١٨٩، ٢٣٢ ـ ٢٣٤)، وأقوى براهين جون لينكس، جمع أحمد حسن (١٧٧ ـ ١٨١، ٣٤٧).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير جون كلوفر مونسيما (٣٥).

(٣) كيف بدأ الخلق، عمرو شريف (٢٣٤).

(٤) القضية الخالق، لي ستروبل (٢٧).

(٥) المرجع السابق (٢٧).

بكل تأكيد»، وذكر أنه «لم تثر حجة سليمة توضح أن الداروينية تشير إلى الإلحاد»[1].

وذكر الدكتور رالف لنتون أن «الاعتقاد بالتطور لا يتنافى أبدا مع الاعتقاد بوجود عقل إلهي خلاق، وما دراسة التطور إلا دراسة لآلية الخلق مع الاعتراف في نفس الوقت باستمرارية عمليته»[2].

٩ ـ نقض ربط فرضية التطور الموجه بالقرآن:

لم يقتصر تبني فرضية التطور الموجه على المفكرين الغربيين، وإنما تبناها عدد من المفكرين العرب المعاصرين، ورأوا فيها موقفا راشدًا جامعًا بين جميع الشواهد العلمية.

ومن أشهر أولئك الدكتور عمرو شريف، وهو يعد من أكثر من كتب في شرح هذه الفرضية والانتصار لها، وسيكون الحديث هنا مرتكزًا على أقواله واستدلالاته؛ لانتشارها وشيوعها في واقعنا.

فقد ذكر أن المعترضين على فرضية التطور الدارويني **صنفان**:

الأول: من ينكر التطور كلية، ويؤمن بمفهوم الخلق الخاص لكل نوع، وهؤلاء يسمون الخلقيون.

والثاني: من يقر بحدوث التطور، ويقر بأن الأنواع الحيوانية تشترك في أصل واحد، تطورت عنه إلى أنواعها الموجودة، ولكنه ينكر أن يكون حدوث ذلك راجعًا إلى العشوائية والصدفة، وهؤلاء يسمون: مدرسة التطور الموجه[3].

وجزم الدكتور عمرو شريف بأن كل الأدلة التي يستدل بها القائلون بالخلق الخاص لا تبطل أصل فكرة التطور، وإنما تبطل الداروينية القائمة على الصدفة والعشوائية فقط[4].

ويرى أن حدوث الأنواع الحيوانية عن طريق التطور حقيقة علمية ثابتة لا

---

(١) المرجع السابق (٢٧).

(٢) دراسة الإنسان (١٨)، وانظر مناقشة مطول لهذه القضية: العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (١٥٣ ـ ١٦١).

(٣) انظر: كيف بدأ الخلق (١٨٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٩٠).

تقبل النقاش، وأن إنكارها يعد مخالفًا للمنهج العلمي، حيث يقول: «وقد جعلت منها الأدلة القوية حقيقة علمية ينبني عليها علم البيولوجيا بفروعه المختلفة»[1]، ويقول في نقده لمواقف من خالفه من علماء المسلمين: «لقد وضع هؤلاء القرآن في موضع الرافض لما يتوصل إليه العلم من حقائق»[2].

ومع أنه يوافق أتباع الداروينية في قولهم بالتطور إلا أنه أبطل أكثر أدلتهم، ويذكر أنه «بالرغم من اقتناعنا بالتطور فقد فندنا بموضوعية ما في هذه الأدلة والرسومات الكلاسيكية من تجاوز وأخطاء، ووضعنا الصحيح منها في موضعه، ونكرر مرة أخرى أن معظم هذه الأدلة قد أصبحت في ذمة التاريخ، وانتقل التطور إلى ملعب البيولوجيا الجزيئية جملة وتفصيلًا»[3].

وحين انتهى الدكتور عمرو شريف من عرض فكرة التطور الموجه انتقل إلى بيان العلاقة بين هذه الفرضية وبين دلالات القرآن الكريم في خلق الإنسان، فابتدأ بالهجوم على المخالفين له، وقدح في موضوعيتهم ومنهجهم العلمي، وادعى بأن هناك «حاجزًا ضخمًا يقف حائلًا بين المعترضين وبين التطور، حاجزًا ليس له علاقة بحقائق العلم وقوة أدلته، ولا بآيات القرآن الكريم المحكمة، إنه حاجز يتمثل في إصرار الكثير على التمسك بالتفسيرات التراثية لآيات الخلق في القرآن الكريم»[4].

فهو إذن يرى أن دلالة نصوص القرآن على فرضية التطور الموجه محكمة ظاهرة، وأن من يخالف فيها ليس لديه حجة إلا الاعتماد على الآثار التراثية عن السلف والتمسك بها!! ثم ذكر بأن السلف إنما أخذوا بالخلق الخاص، وفسروا القرآن بذلك؛ لنقص علمهم بالتاريخ والبيولوجيا.

ولم يقتصر في تأثيره على عواطف القراء بالقدح في موضوعية المخالفين له، وإنما استحضر تاريخ الكنيسة الأسود في العصور الوسطى وأخذ يلوح به في وجه من يخالفه، فقال: «إن هذا الفصل صيحة نذير... فالليالي قد تتشابه، في

---

(١) المرجع السابق (٣٣٧).
(٢) المرجع السابق (٣٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢٠٤).
(٤) المرجع السابق (٣٢١).

العصور الوسطى عذبت الكنيسة في أوروبا العلماء وحرقت بعضهم؛ لأنها رفضت كلمة العلم حول كروية الأرض ودورانها حول الشمس، وأصرت على فرض مفاهيم أرسطو وبطليوس باعتبارها من أمور العقيدة...

وفي هذا العصر نكاد نحيا في عالمنا الإسلامي ليلة تتشابه مع ليالي البارحة، فما زال بعض رموز علماء الدين المسلمين ممن لهم الكلمة المسموعة يحيون على علوم العصور الوسطى، وعلى فهم الأقدمين للآيات الكونية وآيات الخلق في القرآن وأحاديث الرسول»[١].

وما ذهب إليه الدكتور عمرو شريف في موقفه من فرضية التطور ودلالة القرآن عليها وطريقة تعامله مع تفسير القرآن غير صحيح، وهو مبني على مقدمات خاطئة وتوصيف غير دقيق لمواقف المخالفين له، ومبالغة في نعت قوة موقفه وحججه، **ويتبين ذلك بالأمور التالية**:

• **الأمر الأول**: ينطلق الدكتور عمرو شريف من أن فرضية التطور باتت نظرية علمية لا يقبل ثبوتها الشك أو الارتياب، وأن أمر صحتها محسوم باليقين، وجعلها الممثلة للعلم، وأنها لا تختلف عن النظريات العلمية الأخرى الثابتة، ووصف من يخالفها بأنه يخالف ما هو ثابت علميًّا.

وهذا الأمر مخالف للواقع؛ فإن فرضية التطور لم يحسم فيها الأمر بعد، وما زالت مثارًا للجدل والنقاش الحاد حتى يومنا هذا، وما زالت التيارات العلمية تتصارع حولها بشدة في كل محفل ونادٍ[٢].

ومع أن عدد المتبنين لها أكثر من عدد الرافضين حتى وقتنا الحاضر، إلا أن عدد الرافضين ليس قليلًا، وشأنهم ليس ضعيفًا، فكثير منهم من العلماء المبرزين في تخصصاتهم، وهناك هيئات علمية كاملة أعلنت رفضها لنظرية التطور، وقد أنشئ موقع خاص على الشبكة الإلكترونية للعلماء المعارضين لفرضية التطور، وقد بلغ عددهم المئات، وهم مختلفون في توجهاتهم

(١) المرجع السابق (٣٢٢).

(٢) انظر في مناقشة تصورات الدكتور عمرو شريف عن فرضية التطور: الداروينية المتأسلمة، عمرو عبد العزيز، فقد خصصه لمناقشة ما جاء به من أفكار.

واختصاصاتهم العلمية[1]، ولا زالوا يقدمون من الأدلة والبراهين ما يضعف من فرضية التطور ويزيد من قوة موقفهم.

والغريب حقًّا أن الدكتور عمرو شريف صرح في بعض كتبه الأخيرة بأن فرضية التطور ما زالت في مرحلة الظن، حيث يقول: «وينبغي التأكيد على أن هذه الأدلة ليست قاطعة على حدوث التطور، لكنها مرجحة، ويؤازر بعضها بعضًا، ويعتبر القول بالتطور أفضل التفسيرات لوجودها!»[2].

• **الأمر الثاني**: أما ما حَكَم به الدكتور عمرو شريف من أن جميع الأدلة والبراهين التي نقض بها الخلقيون فرضية التطور لا تدل على إبطال مبدأ التطور وإنما غاية ما تدل عليه إبطال العشوائية والصدفة فهو توصيف غير صحيح، بل إن الأدلة والبراهين التي قدموها تدل على **أمرين أساسيين، هما**:

الأول: إبطال وجود أي أثر للصدفة والعشوائية في الكون والحياة؛ وذلك عن طريق إثبات التعقيد غير القابل للاختزال.

والثاني: إبطال حدوث التطور بالانتخاب الطبيعي البطيء؛ وذلك طريق حساب الاحتمالات، الذي أثبتوا من خلاله بأن الزمن الذي يتطلبه حصول التطور يفوق عمر الكون بأضعاف مضاعفة، وقد وافقهم على هذه الدلالة بعض أتباع فرضية التطور، ولجؤوا لأجل ذلك إلى القول بالطفرات والقفزات الانتقالية.

فتبين إذن أن توصيف الدكتور عمرو شريف لطبيعة دلالة براهين المعارضين لفرضية التطور غير صحيح، وثبت أنه اختزل دلالتها بصورة كبيرة جدًّا.

ومن أراد أن يثبت التطور الموجه فعليه مع إثبات بطلان الصدفة أن يقدم جوابًا مقنعًا على أن ما يدل عليه حساب الاحتمالات من إثبات أن التطور البطيء للأنواع الحيوانية يمكن أن ينسجم مع العمر المحدد للكون، وهذا ما لم يفعله الدكتور عمرو شريف.

• **الأمر الثالث**: أما إشارة الدكتور عمرو شريف إلى أن المخالفين له إنما

---

(١) انظر: هذا الرابط:
http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?command=download&id=660

(٢) خرافة الإلحاد (١٨١).

خالفوا فرضية التطور الموجه بناء على اعتبارات غير علمية، وأن ذلك راجع إلى التمسك بالتفسيرات التراثية، فهذا التوصيف هو الآخر غير صحيح، ولا يقوم على أسس علمية مستقيمة؛ فإن مخالفة فرضية التطور ليس خاصًا بأهل الإسلام، ولا أهل الأديان الأخرى، فإن هناك عددا من المخالفين لفرضية التطور التدريجي ـ سواء كان موجهًا أو مبنيًا على الصدفة ـ ليسوا من أتباع الأديان، وكانوا يعتمدون على أسس علمية محضة، ولا علاقة لهم بتفسيرات النصوص الدينية[1].

ثم إن ما ذكره الدكتور عمرو مجرد دعوى لا دليل عليها، ويمكن للمخالفين له أن يقلبوا عليه الدعوى فيقولون: إن المدعين أن القرآن يدل على فرضية التطور الموجه ليس الدافع لهم قوة دلالة النصوص الشرعية على ذلك ولا كثرتها، وإنما هو محاولة الخروج من ضغط الجو العلمي المتبني لفرضية التطور، ومحاولة الانفكاك عن مصادمته الظاهرة لدلالة النصوص القرآنية، وأي جواب يقدمه للخروج من هذا الدعوى فهو يصح أن يكون جوابا للمخالفين له.

● **الأمر الرابع**: أن الدكتور عمرو شريف وقع في خلل منهجي ظاهر في تفسير القرآن وفهم دلالاته، فإنه لم يسلك الطريقة العلمية المتعمدة على قواعد التفسير وأصوله، فلم يلتزم بدلالات السياق ولا بمقتضيات اللغة العربية، ولم يحرص على تحرير فهم الصحابة وعلماء التفسير للآيات، بل إنه أشار إلى ذم التمسك بتلك التفسيرات التراثية ـ كما يقول ـ وأخذ يبني فهومًا للنصوص الشرعية لم يذكرها أحد من العلماء المتقدمين، بل تتناقض مع ما يقولونه.

وفضلًا عما في هذا الموقف من نسبة عموم الأمة الإسلامية إلى الجهل وعدم معرفة مراد الله من كلامه مدة القرون الماضية، فإن عمرو شريف لم يتكئ على نظرية علمية مستقرة، ولم يصل إلى درجة اليقين والقطع، والغريب أنه نفسه يصرح بذلك في بعض كلامه فيقول: «وينبغي التأكيد على أن هذه الأدلة ليست قاطعة على حدوث التطور، لكنها مرجحة، ويؤازر بعضها بعضًا، ويعتبر القول بالتطور أفضل التفسيرات لوجودها»[2].

---

(١) انظر في بعض أسماء هؤلاء: التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا، عرفان يلماز (٢٣٤)، والحياة وشيفرتها الإلهية، كازو موراكامي (١٣٨ ـ ١٤٠)، وانظر: خلق لا تطور، نخبة من المؤلفين (٨٥ ـ ٨٨).

(٢) خرافة الإلحاد (١٨١).

إن الطريقة التي سار عليها الدكتور عمرو شريف في التعامل مع القرآن تؤدي إلى العبث بالقرآن ومعانيه، فكما أنه يخشى من الوصول إلى الحالة التي وصلت إليها الكنيسة في معارضة العلم، فإن منهجه في فهم النصوص يخشى منه أن يصل إلى حالة العبث بالقرآن وإضعاف قوته وثبوته، وذلك حين لا نلتزم في فهم نصوصه بالقواعد العلمية المنهجية، وحيث نصر على ربطه بنظريات لم تصل إلى درجة اليقين بعد، وما زال الجدل محتدما حولها بين علماء الاختصاص ذاته.

نقص استدلالات الدكتور عمرو بالنصوص القرآنية على التطور الموجه:

حرص الدكتور عمرو على إثبات أن القرآن الكريم لا يعارض فرضية التطور الموجهة في خلق الإنسان، بل إنه تجاوز ذلك وادعى أن القرآن يدل عليها ويؤيدها، وأكد أنه لا يمكن الجمع بدقة بين كل ما جاء في القرآن الكريم عن خلق آدم إلا من خلال مفهوم التطور الموجه[(١)]، وحاول أن يجيب عن كل الآيات التي تتعارض مع قوله.

ولأجل أن يكون الحديث واضحا فإنا سنعرض أولا النصوص الدالة على الخلق الخاص لآدم، ونكشف عن وجه معارضتها لفرضية التطور الموجه، ونجيب عن تأويلات الدكتور عمرو لها، ثم نعرض ثانيا الآيات التي استدل بها على صحة فرضيته، ونكشف عن وجه الخلل الذي وقع فيه.

أولًا: النصوص الشرعية الدالة على الخلق الخاص لآدم:

هناك أدلة شرعية عديدة تدل دلالة ظاهرة قوية على أن الله خلق آدم ـ أبا البشر والإنسان ـ خلقًا خاصًا، وأن وجوده في الأرض لم يكن نتيجة تطور بيولوجي من أنواع حيوانية أخرى سابقة عليه، ومن أهم تلك النصوص الشرعية:

* **الدليل الأول**: قوله تعالى مخاطبا إبليس: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ۝٧٥﴾ [ص: ٧٥]، وهناك نصوص أخرى تدل على المعنى نفسه، ومنها: حديث الشفاعة الطويل، وفيه أن الناس يأتون إلى آدم

(١) انظر: المرجع السابق (٣٦٤).

فيقولون له: «يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده»[1].

فهذه النصوص تدل بوضوح على أن الله خلق آدم ـ أبا البشر والإنسان ـ خلقًا خاصًا؛ حيث إنه خلقه بيديه مباشرة، وميزه على غيره من المخلوقات بهذه الطريقة في الخلق، ولو لم يكن لخلق آدم بيد الله ميزة لما ذكره الله في سياق الإنكار على إبليس في بيان فضل آدم، ولما كان لذكر الناس له يوم القيامة أي معنى.

وقد حاول الدكتور عمرو الجواب عن دلالة هذه النصوص فذكر أن الخلق باليد ليس خاصًّا بآدم، وإنما هناك أشياء أخرى خلقها الله بيده، فالله ـ كما يقول ـ خلق الأنعام بأياد كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]، وبنى السماء بأيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧]، واستدل بهذا على أن اليد المستعملة في الخلق ترجع إلى معنى القدرة التي أوجدت كل المخلوقات[2].

ولكن هذا الجواب غير صحيح:

أما أولًا: فلأن كلامه ليس فيه نفي الخلق المباشر لآدم، فعلى القول بأن الخلق باليد ليس خاصًّا بآدم، فإن ذلك لا يدل على أنه خلق بالتطور؛ لكون دلالة تلك الآيات قائمة على إثبات الخلق باليد مباشرة، وليست قائمة على إثبات خصوصية آدم بذلك، فسواء ثبتت خصوصيته بذلك أو لم تثبت فإن دلالتها على الخلق المباشر ما زالت قائمة.

وأما ثانيًا: فلأنه سلك في فهم النصوص فهما منحرفا عن الطريقة الصحيحة، وذلك أنه فهم اليد المنسوبة إلى الله تعالى فيها على أنها بمعنى القدرة، وهو فهم خاطئ معتمد على التأويل الكلامي لصفات الله المخالف لطريقة القرآن والسُّنَّة وفهم الصحابة الكرام وتلاميذهم.

وقد أثبت علماء السلف من خلال دلالات النصوص الشرعية الكثيرة على أن الله تعالى يدين حقيقيتين تليق بجلاله وكماله، وأثبتوا أنها ليست بمعنى القدرة والنعمة[3].

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٧٥١٨)، ومسلم، رقم (٢٨٢٩).

(٢) انظر: كيف بدأ الخلق (٣٢٨).

(٣) انظر: التوحيد وإثبات صفات الرب، ابن خزيمة (١/١٤٦ ـ ٢٠٠)، ونقض الإمام الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٦٦، ٢٨٥، ٢٩٩).

بل أثبتوا أن لفظ اليدين الذي جاء في آية خلق الله لآدم يستحيل أن يكون المراد به القدرة، وأن المراد القطعي به اليد الحقيقة، وذلك من عدة أوجه: منها: أن الله أضاف الخلق إلى اليد مباشرة وعداها بحرف الباء، وهذا التركيب في لغة العرب يدل على المباشرة باليد، ومنها: أن الله ذكرها في سياق إظهار فضل آدم على الخلق وتميزه عن غيره، ولو كان المراد باليد القدرة لما كان لآدم أي تميز على غيره؛ لأن كل المخلوقات مخلوقة بقدرة الله[1].

وأما استدلال الدكتور عمرو بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١] على نفي اختصاص آدم بالخلق باليد، فهو فهم غير صحيح؛ وذلك لأن الله لم يذكر أنه خلق الأنعام بيديه، ولم يعدِها بالباء كما ذكر في خلق آدم، وإنما أضاف العمل إلى الأيدي، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، يعبر به عن نسبة العمل إلى صاحبه، سواء باشره بيده أو بغيرها، وقد جاء هذا الأسلوب كثيرًا في القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠]؛ أي: بما فعله الناس من أعمال، سواء بأيديهم أو بأرجلهم أو بألسنتهم أو بغيرها.

وعلى هذا فما ذكره الله من خلق الأنعام فإن المراد به نسبة خلقها إلى الله تعالى من غير تحديد طريقة الخلق، وآية خلق آدم تدل على أن الأنعام لم تخلق بيد الله مباشرة؛ إذ لو كانت كذلك لما كان لآدم ميزة على غيره[2].

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الذاريات: ٤٧] فهو غير صحيح أيضا؛ لأن الصحيح أن المراد بالأيد هنا القوة، وليس اليد الحقيقية[3]؛ لكون لفظ الأيد في هذه الآية ليس جمع اليد، وإنما هو لفظ عربي آخر يعبر به عن القوة، ومما يؤكد ذلك أن الله لم يضف الأيد إلى نفسه، وإنما ذكرها من غير إضافة.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ

(١) انظر: التوحيد في إثبات صفات الرب، ابن خزيمة (١١٩٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٦٠٥)، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٤٠).

(٢) انظر: القواعد المثلى، محمد العثيمين (١٣٠ ـ ١٣١).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٢٢/ ٤٣٨).

﴿مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩]، وهذه الآية ظاهرة في الدلالة على أن الله تعالى خلق آدم خلقا خاصا من تراب، وأنه خلقه له لم يكن نتيجة تطور من أنواع أخرى؛ وذلك أن هذه الآية جاءت في سياق الرد على النصارى ونقض قولهم في عيسى ابن مريم ﷺ، ومن المعلوم أن النصارى ظنوا أن مجيء عيسى من غير أب دليل على أنه ابن الله، فبين الله لهم أن آدم جاء من غير أب ولا أم، ومع ذلك فهو ليس ابنا لله، فلأن لا يكون عيسى ابنا لله من باب أولى وأحرى.

وتفسير الآية بهذا المعنى هو المستقر عند المفسرين، اعتمادًا منهم على السياق الذي جاءت فيه وعلى الغرض الأساسي منها، وفي بيان ذلك يقول الطاهر بن عاشور: «وهذا شروع في إبطال عقيدة النصارى من تأليهِ عيسى، وردّ مطاعنهم في الإسلام، وهو أقطع دليل بطريق الإلزام؛ لأنهم قالوا بإلاهية عيسى من أجل أنه خلق بكلمةٍ من الله وليس له أب، فقالوا: هو ابن الله، فأراهم الله أنّ آدم أوْلَى بأن يُدّعَى له ذلك، فإذا لم يكن آدم إلهًا مع أنه خلق بدون أبوين، فعيسى أولى بالمخلوقية من آدمَ.

ومحل التمثيل كون كليهما خُلق من دون أب، ويزيد آدمُ بكونه من دون أم أيضًا؛ فلذلك احتيج إلى ذكر وجه الشبه بقوله: ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ الآية؛ أي: خلقه دون أب ولا أم، بل بكلمة: كن، مع بيان كونه أقوى في المشبه به على ما هو الغالب. وإنما قال: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾؛ أي: نسبته إلى الله لا يزيد على آدم شيئًا في كونه خلْقًا غيرَ معتاد»[١].

وقد حاول الدكتور عمرو أن ينفك عن دلالة هذه الآية، فذكر أنها «تنص على أن عيسى كآدم خلق من تراب بكلمة: كن، ونحن نعلم أن عيسى ولد من مريم العذراء، فإذا عيسى من تراب، ونحن من تراب رغم وجود آباء لنا، فلم لا نفهم من القول بأن آدم من تراب أنه هو الآخر له آباء وأجداد بدؤوا من التراب»[٢].

---

(١) التحرير والتنوير (٣/ ٢٦٣)، وانظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٤٩)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٤/ ٥٥).
(٢) كيف بدأ الخلق (٣٣٠).

ولكن هذا الفهم للآية خطأ ظاهر؛ وذلك لأن فيه قفزًا متعسفًا لسياق الآية، وتجاوزًا كبيرًا للغرض الأساسي الذي جاءت من أجله، فالله تعالى لا يريد أن يخبرنا خبرًا مجردًا بكيفية خلق آدم وعيسى فقط، وإنما يريد أن ينقض دعوى النصارى في استدلالهم بوجود عيسى بغير أب على أنه ابن لله، فأثبت الله لهم بأنه لو كان استدلالهم صحيحًا لكان الأولى أن يكون آدم ابنا لله؛ لأنه وجد بغير غير أب ولا أم، ومع ذلك فهم لا يقولون ببنوة آدم لله.

ولو كان معنى الآية كما تصوره الدكتور عمرو لما كان فيها إلزام للنصارى ولا إبطال لقولهم؛ لأن غاية ما يدل عليه ـ بناء على فهمه ـ إخبار الله عن خلق آدم وعيسى من تراب، وهذا الإخبار ليس فيه حجة عقلية ملزمة للمخالفين.

* **الدليل الثالث**: النصوص التي أوضحت شكل المادة التي خلق منها آدم، فالله تعالى ذكر في القرآن الكريم المادة التي خلق منها آدم بأوصاف متعددة، مثل التراب والطين والحمأ المسنون والصلصال، وقد أوضح عدد من المفسرين أن هذا الاختلاف راجع إلى اختلاف المراحل التي مر بها تشكل المادة التي خلق منها أبونا آدم، وفي بيان دلالتها يقول محمد الأمين الشنقيطي: «اعلم أن الله جلَّ وعلا أوضح في كتابه أطوار هذا الطين الذي خلق منه آدم، فبين أنه أولًا تراب بقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٍ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٍ﴾ الآية [غافر: ٦٧]، إلى غير ذلك من الآيات، ثم أشار إلى أن ذلك التراب بلَّ فصار طينًا يعلق بالأيدي في مواضع أخر، كقوله: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّن طِينٖ لَّازِبِۭ﴾ [الصافات: ١١]، وقوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: ١٢]، وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾ [السجدة: ٧]، إلى غير ذلك من الآيات، وبين أن ذلك الطين أسود وأنه متغير بقوله هنا: ﴿حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ﴾، وبين أيضًا أنه يبس حتى صار صلصالًا؛ أي: تسمع له صلصلة من يبسه بقوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ﴾ الآية [الحجر: ٢٦]، وقوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ كَٱلۡفَخَّارِ ﴿١٤﴾﴾ الآية [الرحمٰن: ١٤]»[1].

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/ ١٠٧ ـ ١٠٨).

وهذا التوضيح والتفصيل يدل بجلاء على أن خلق الإنسان كان مختلفا عن غيره من المخلوقات، وأنه مر بمراحل مختلفة كل الاختلاف عن المراحل التي يدعيها له أتباع فرضية التطور الموجه.

ثانيًا: النصوص التي استدل بها أتباع فرضية التطور الموجه:

جمع الدكتور عمرو شريف عددًا من الآيات ليثبت من خلالها أن القرآن متفق مع فرضية التطور الموجه، وأنه يدل على صحتها، وقد ذكر ذلك من خلال وقفات مطولة، ويتحصل أهم ما استدل به في **ستة أدلة هي**:

* **الدليل الأول**: التفريق بين البشر والإنسان في القرآن، ويقوم هذا الدليل على أن القرآن يفرق بين زمن خلق الإنسان وزمن خلق البشر؛ لكونه يعبر عن خلق الإنسان بالفعل الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الحِجر: ٢٦]، ويعبر عن خلق البشر باسم الفاعل الذي يدل على الحاضر والمستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾﴾ [الحِجر: ٢٨].

وفي الاستدلال بهذه الآيات يذكر عمرو شريف أن هذه الآيات تبين «أن الإنسان كان قد خلق فعلا قبل أن يخبر الله ﷻ ملائكته بأنه سيخلق بشرًا من نفس مادة الإنسان، كلاهما من صلصال من حمأ مسنون، بل هو منه متطور عنه»[(١)].

فالإنسان وجد قبل البشر، ولم يتحول الإنسان إلى بشر إلا بعد أن نفخ الله فيه من روحه، ويؤيد هذا الفهم ـ في نظر عمرو شريف ـ أن الله ﷻ لم يطلق على أي من رسله وأنبيائه لفظ إنسان، بل تحدث عنهم دائمًا بلفظ البشر فقط[(٢)].

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، وهو في غاية البعد عن الصواب؛ لأنه قائم على تفريق مدّعى لا حقيقة له، فنحن لا ننكر أن هناك فرقا بين معنى لفظ الإنسان ولفظ البشر من حيث الاشتقاق اللغوي، ولا ننكر أن القرآن غاير بين اللفظين في الاستعمال، ولكن هذه المغايرة لا تدل بحال على تنوع الحقيقة الوجودية التي يعبران عنها.

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٥٢).

وهذا الأسلوب شائع الاستعمال في القرآن ولغة العرب، ففي التعبير عن حقيقة كلام الله يعبر تارة بلفظ: الكتاب، وتارة بلفظ: القرآن، وتارة بلفظ: الذكر، ولا شك أن هذه الألفاظ مختلفة في مدلولها اللغوي، ولا شك أن القرآن لا يعبر بأحدها إلا وهو يقصد المعنى الذي يدل عليه في محله الذي ورد فيه، ولكن ذلك كله لا يدل بحال على تنوع الحقيقة الوجودية لكلام الله.

وكذلك الحال في التعبير عن حقيقة آدم ونسله، فإن القرآن يعبر عنها بألفاظ مختلفة؛ كلفظ: البشر والإنسان والناس وبني آدم، وكل لفظ من هذه الألفاظ يؤدي معنى مقصودًا لا يؤديه غيره، ولكن ذلك لا يعني الاختلاف في الحقيقة الوجودية للإنسان.

ومما يدل على أن التغاير بين لفظي الإنسان والبشر في القرآن لا يعني الاختلاف في الحقيقة الوجودية أنه عبر بهما عن أصل خلقة بني آدم، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾﴾ [ص: ٧١].

ومما يدل على ذلك أيضًا: أن القرآن استعمل لفظ الإنسان في التعبير عن المرحلة التي يسميها عمرو شريف مرحلة البشرية مرات كثيرة بلغت العشرات، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾ [الانفطار: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾﴾ [الحج: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾ [العنكبوت: ٢].

بل إن القرآن لم يستعمل في التعبير عن تكليف بني آدم بالرسالات إلا لفظ الإنسان، فلو كان القرآن يغاير بين لفظي الإنسان والبشر في الدلالة على الحقائق الوجودية، فيكف يصح أن يعبر بالإنسان عن المرحلة البشرية كما يعتقد عمرو شريف؟!

وأما الاعتماد على التفريق بين استعمال فعل الماضي واسم الفاعل فهو خطأ ظاهر؛ لأن ذلك التفريق ليس راجعًا إلى اختلاف زمن الخلق، ولا إلى اختلاف حقيقة الإنسان عن حقيقة البشر، وإنما راجع إلى طبيعة السياق الذي جاءت فيه تلك الصيغ، فالتعبير بالماضي جاء في سياق إخبار الله لنا عن خلق

آدم، فمن الطبيعي أن يكون بلفظ الماضي؛ لأن خلق آدم بالنسبة لنا أمر ماضٍ، واستعمال اسم الفاعل جاء في سياق إخبار الله للملائكة عن إرادته خلق الإنسان، فمن الطبيعي أن يكون بصيغة اسم الفاعل.

ومما يدل على ذلك أيضًا أن الله أخبر الناس في عصر النبوة ـ وهم في طور البشرية عند عمرو شريف ـ عن أصل خلقتهم بلفظ الماضي أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ۚ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [فاطر: ١١].

ما سبق تقريره يدل على أن الاختلاف في صيغ التعبير عن خلق آدم وذريته ليس دليلًا على اختلاف الحقيقة الوجودية التي تتحدث عنها.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [آل عمران: ٣٣، ٣٤]، وقد ذكر الدكتور عمرو أن هذه الآية تدل على صحة التطور الموجه **من جهتين**:

الأولى: من جهة أن الله أخبر أنه اصطفى آدم، «أي: اختاره وفضله، ولا يكون الاصطفاء إلا من بين أقران له»[(١)].

والثانية: أن الآية ذكرت «أن آدم ذرية؛ أي: أنه ذرية لإنسان يسبقه، مثل نوح وآل إبراهيم وآل عمران»[(٢)].

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح:

أما الجهة الأولى: وهي الاعتماد على معنى الاصطفاء، والادعاء بأن الاصطفاء لا يكون إلا من بين الأقران: فهذه دعوى غير صحيحة، فإن معنى الاصطفاء يرجع في اللغة إلى التصفية والاختيار، سواء كان من جنس الشيء أو من غيره، يقول ابن فارس: «الصفي: ما اصطفاه الإمام من المغنم لنفسه»[(٣)]،

---

(١) كيف بدأ الخلق (٢٥٣).

(٢) المرجع السابق (٢٥٣).

(٣) مقاييس اللغة (٣/ ٢٩٢).

ومن المعلوم أن الغنائم قد تكون من أصناف مختلفة: سيوف ورماح وخيل ودراهم وسبايا وغيرها.

وهذا يدل على أن القول بأن الاصطفاء لا يكون إلا من بين الأقران فقط غير صحيح، وغير معروف في لغة العرب.

وقد ذكر عدد من المفسرين أن معنى اصطفاء آدم أن الله فضله على أجناس العالم من الملائكة والجن وغيرهم بأن خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء وأسكنه جنته[1].

أما الجهة الثانية: هي كون آدم ذرية لإنسان سبقه، فهذا الفهم غير مستقيم؛ لأن الصحيح الذي عليه كثير من المفسرين أن قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٣٤﴾ [آل عمران: ٣٤] راجع إلى آل إبراهيم وآل عمران؛ لأنهم الذين يصدق عليهم معنى الذرية في لغة العرب[2].

وعلى القول بأن لفظ الذرية يشمل الأربعة ـ آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران ـ فإنه لا يصح الاستدلال بها على أن آدم كان ذرية لغيره ممن سبقه؛ لأن الآية لم تصفهم بأنهم ذرية فقط، وإنما وصفتهم بأنهم ذرية بعضهم من بعض، وهذا يدل على أن القصد من الآية إثبات أن كل هؤلاء بينهم صلة قوية؛ إما في الدين أو في النسب، فهي شبيهة بقول الله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧]؛ ولهذا لم يفهم أحد من المفسرين قاطبة من تلك الآية بأنها تدل على أن آدم كان ذرية لغيره، لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع.

* **الدليل الثالث:** قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ ۝١٣٣﴾ [الأنعام: ١٣٣]، فالآية كما يقول عمرو شريف: «تبين أن الخالق الكريم قد أنشأنا نحن البشر من ذرية قوم آخرين (الإنسان)، وهذا أقرب من القول بأن القوم الآخرين هم آدم أو أنهم أجدادنا، فأجدادنا لا يوصفون بالآخرين»[3].

ولكن الاستدلال بهذه الآية على أن آدم تطور عن مخلوقات سابقة عليه غير

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٣)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٣/ ٨٢).

(٢) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (٦/ ٣٢٧)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (٣/ ٢٣١).

(٣) كيف بدأ الخلق (٣٥٤).

صحيح؛ لأن الصحيح أن المراد بالقوم الآخرين في الآية هم الأجداد الذين كانوا سابقين على كفار قريش، وهذا القول ذهب إليه كثير من المفسرين، اعتمادًا منهم على السياق الذي جاءت فيه؛ وذلك أن الآية جاءت في سياق تهديد الله للمشركين الذين كانوا يستخفون بعذاب الله ويستعجلونه، فبين الله لهم بأنه متصف بالرحمة، وأنه لو شاء لأهلكم واستخلف من بعدهم قومًا آخرين لا يكونون مثلهم في العناد والعصيان، كما أنه سبحانه أنشأهم من قوم كانوا سابقين عليهم، ثم بين لهم بأن ما يوعدون من العذاب قريب منهم، فقال: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿١٣٤﴾ قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام: ١٣٤، ١٣٥][1].

فسياق الآية إذن يدل على أن الخطاب متعلق بأقوام الأنبياء، وتهديدهم بإفنائهم واستخلاف غيرهم بهم، وليس متعلقًا بأصل جنس بني آدم.

ومع ذلك فقد فسر ابن جرير الطبري قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣] بقوله: «كما أحدثكم وابتدعكم من بعد خلق آخرين كانوا قبلَكم»[2]، ولكنه عقب تفسيره هذا بكلام يدل على أنه يعتقد أن بني آدم لم يولدوا من أنواع حيوانية أخرى فقال: «ومعنى (مِنْ) في هذا الموضع التعقيب، كما يقال في الكلام: أعطيتك من دينارك ثوبًا، بمعنى: مكانَ الدينار ثوبًا، لا أن الثوب من الدينار بعضٌ، كذلك الذين خوطبوا بقوله: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم﴾، لم يرد بإخبارهم هذا الخبر أنهم أنشئوا من أصلاب قوم آخرين، ولكن معنى ذلك ما ذكرنا من أنَّهم أنشئوا مكان خَلْقٍ خَلَف قوم آخرين قد هلكوا قبلهم»[3].

فابن جرير يحمل الآية على أن الله يخبر أنه خلق بني آدم من ذرية قوم آخرين، ولكن ذلك على جهة الإبدال في المكان والحال، وليس على جهة التولد والتطور البيولوجي كما يقول أتباع التطور الموجه.

وأما الاعتماد على أن أجدادنا لا يوصفون بالآخرين فهو مخالف لاستعمال

---

(١) انظر: الكشاف، الزمخشري (٢/ ٦٤)، ومعالم التنزيل،البغوي (٣/ ١٩١)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٣/ ١٢٧)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٥/ ٣٥٥)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٤٣)، وتفسير البيضاوي (١/ ٤٥٤).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٢/ ١٢٦).

(٣) المرجع السابق (١٢/ ١٢٧).

كلمة الآخرين في القرآن نفسه، فإنها كثيرًا ما تستعمل في التعبير عن الأصناف المختلفة من بني آدم أنفسهم، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾ [المائدة: ٤١]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنبياء: ١١]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ ۖ وَأَوْرَثْنَٰهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [الدخان: ٢٨].

* **الدليل الرابع**: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: ٣٠]، يقول عمرو شريف مبينًا وجه استدلاله بهذه الآية: «كيف عرفت الملائكة أن البشر الذين لم يخلقوا بعد سيفسدون في الأرض ويسفكون الدماء؟! ثم ذكر الاحتمالات التي ذكرها المفسرون، وقال: «إن التفسير المباشر والأقرب من ذلك كله أن إنسانًا سابقًا للبشر كان يسكن الأرض ويقترف هذه الأفعال ـ قد يكون إنسان نياندرتال ـ، وقد رأته الملائكة مرأى العين»[1].

ولكن الاعتماد على هذه الآية في إثبات أن القرآن يدل على أن آدم خلق بالتطور من حيوان سابق عليه غير مستقيم، وذلك أنه لا يقوم على بينة ولا دليل مفيد للعلم ولا للظن الغالب، فإن سبب سؤال الملائكة قد اختلف فيه المفسرون كثيرًا، وذكروا احتمالات متعددة، والصحيح في التعامل مع هذه القضية أنها تبقى في خانة الاحتمال الذي لا يرجح فيها طرف على طرف؛ لأنها من الأمور المسكوت عنها في القرآن.

والدكتور عمرو شريف لم يقدم على فهمه أي برهان أو دليل، وإنما كان معتمدًا على الظن والتخمين، وحين حكم على الاحتمالات التي ذكرها المفسرون لم يقدم أي دليل على ذلك.

ثم إن الاحتمال الذي ذكره يمكن أن يقابل باحتمال آخر لا يقل عنه في المنزلة، فيمكن أن يقال: إنه كانت مخلوقات شبيهة بالإنسان في الشكل كانت

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٥٤).

تفسد في الأرض، فأهلكها الله عن بكرة أبيها، ثم خلق آدم خلقًا خاصًا مستقلًا عن ذلك النوع، فلما رأت الملائكة صورته المشابهة لتلك المخلوقات تبادر إليهم السؤال.

* **الدليل الخامس**: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤]، يقول عمرو شريف في بيان دلالتها على قوله: «تشير الآية إلى أن الإنسان لم يخلق من الطين مباشرة، بل من سلالة خلقت من طين، وهذه السلالة هي الكائنات الحية التي خلقت من مادة الأرض، وتسلسل ظهورها حتى وصلنا إلى الإنسان»، ويتوسع في إيضاح موقفه فيقول: «تأمل هذه الآيات ـ آيات سورة المؤمنون ـ مع الأخذ في الاعتبار أن حرف العطف (ثم) يفيد التتابع مع التراخي، بالتالي نفهمه على أنه عطف يشير إلى الانتقال من نوع من الكائنات إلى نوع آخر؛ إذ يستغرق ذلك وقتا طويلا قد يمتد إلا ملايين السنين»(١).

ولكن الاستدلال بهذه الآيات على أن القرآن يدل على أن آدم مخلوق من مخلوقات سابقة عليه بعيد كل البعد عن مدلول الآية ومرادها؛ وذلك أن معنى السلالة مأخوذ من قولهم: سل الشيء إذا انتزعه واستخرجه من غيره، والشيء المسلول هو المنتزع من شيء آخر، والآية نصت على أن الإنسان مستل ومستخرج من الطين، يقول ابن جرير في بيان معنى الآية: «قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ أسللناه منه، فالسلالة: هي المستلة من كلّ تربة؛ ولذلك كان آدم خلق من تربة أخذت من أديم الأرض»(٢).

فغاية ما تدل عليه الآية إذن هو إثبات أن أصل خلقة بني آدم وابتداءها كان من الطين، وهي متطابقة مع قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٧ ـ ٩].

---

(١) كيف بدأ الخلق (٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (١٩/ ١٤).

ثم إن ظاهر هذه الآية يتناقض تمام المناقضة مع تصور أتباع فرضية التطور الموجه؛ لأن تصورهم يقوم على أن آدم خُلق بطريق التطور عن كائنات أخرى، وأنه مولود لأبوين سابقين عليه، والآية تدل على أن الله استله واستخرجه من الطين، وليس فيها ذكر لتلك الأنواع الأخرى التي يدعي عمرو شريف أنها أصل لآدم.

وما ذكره لا يعدو أن يكون دعوى لا دليل عليها ولا برهان، ولو كان الإنسان مستلا من حيوانات أخرى سابقة عليه في الوجود لأشار إليها القرآن ولو مرة واحد، كما أشار مرارا إلى استلاله من الطين والتراب.

وأما اعتماده على استعمال أداة (ثم) التي جاءت في شرح تطور الجنين في بطن أمه، ودعواه أنها تدل على تطور الخلق الإنساني عبر الأنواع الحيوانية التي كانت قبله، فهو في غاية الشطط والتكلف؛ لأن الآية تتحدث عن خلق الإنسان في بطن أمه، وليس عن خلق أصل الإنسان وأوله الذي هو آدم، ثم إنها سمت المراحل التي تتعاقب على التراخي، وهي النطفة والعلقة والعظام واكتساء العظام لحمًا، وهذه الأوصاف معلومة المعنى في العربية، وهي في الوقت نفسه لا تتطابق مع المراحل التي يذكرونها في تطور النوع الإنساني، فهل يقولون مثلًا بأن الإنسان كان في مرحلة من مراحل خلقته عظامًا بدون لحم، ثم تطور وتحصل على اللحم في طور آخر؟!!

* **الدليل السادس**: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤]، يقول عمرو شريف في بيان استدلاله بهذه الآية: «جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم أن قوله: ﴿فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾؛ يعني: كان معوجًا فقومه، فكلمة تقويم تعني تعديل وإزالة عوج، إذن يمكن أن نفهم من الآية الكريمة أن الإنسان لم يخلق خلقًا مباشرًا على صورته، بل خلق تعديلًا، ولا يكون التعديل إلا عن خلق سبقه»[(١)].

وأول ما يفاجئنا به الدكتور عمرو في هذا الاستدلال أنه ترك كل التفاسير المعتمدة عند أهل الاختصاص، واعتمد على معجم ألفاظ القرآن الكريم الذي أصدره مجمع اللغة العربية! وهذا خلل منهجي ظاهر في التعامل مع تفسير القرآن

---

(١) كيف بدأ الخلق (٣٢٨).

الكريم؛ لأن فيه قفزًا على المصادر الأصلية، وانتقالًا إلى المصادر الثانوية التي لا تهتم بتحديد المراد من الآية بدقة.

ونحن إذا رجعنا إلى كتب التفسير نجد أن المفسرين اختلفوا في معنى ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، فقال أكثرهم: أي: في أحسن صورة وأفضل شكل وأعدل قامة، وقد قال بهذا التفسير ابن عباس وإبراهيم النخعي وأبو العالية ومجاهد وغيرهم، وقال بعضهم: أي: إن الإنسان يبلغ في شبابه إلى أعلى قوة واعتدال ثم ينحدر في شيخوخته إلى الضعف[1].

والصحيح القول الأول، يقول ابن جرير في بيان وجه صحته: «وأولى الأقوال في ذلك بالصوابأن يقال: إن معنى ذلك: لقد خلقنا الإنسان في أحسن صورة وأعدلها؛ لأن قوله: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ إنما هو نعت لمحذوف، وهو في تقويم أحسن تقويم، فكأنه قيل: لقد خلقناه في تقويم أحسن تقويم»[2].

ثم إن معنى «تقويم» في لغة العرب لا يلزم منه أن يكون الشيء معوجا قبل ذلك، وإنما تعني جعل الشيء في قَوام؛ أي: في اعتدال واستقامة وكمال، يقول ابن فارس: «القاف والواو والميم، أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزم»[3]؛ ولأجل هذا توارد جمهور المفسرين على تفسير الآية بكون الإنسان خلق في أحسن صورة واعتدال وانتصاب، ولم يذكر أحد منهم أن لازم ذلك أن أصله كان غير ذلك.

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، ابن كثير (٨/ ٤٣٥).

(٢) تفسير ابن جرير الطبري (٢٤/ ٥٠٤).

(٣) مقاييس اللغة (٥/ ٤٣).

الركيزة الثالثة

الاعتماد على مبدأ الحتمية الميكانيكية

مفهوم الحتمية الميكانيكية «الآلية»:

يقتضي الترتيب الزمني أن يكون بحث هذا الأصل سابقًا على بحث فرضية التطور؛ لكونه أقدم منه ظهورا في التاريخ، ولكنه أُخِّر لسببين: الأول: قصر الحديث في تفاصيله، والثاني: خفوت تأثيره في التيارات الناقدة للدين في المراحل المتأخرة.

وقد اختلفت عبارات الباحثين والدارسين في بيان مفهوم الحتمية، ففي الموسوعة المختصرة أن الحتمية تدَّعي «على وجه العموم أن كل حادثة أيًّا ما كانت ليست إلا جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة»[(١)].

وعُرِفت الحتمية بأنها «المبدأ الذي يقر أن كل الحوادث دون استثناء آثار حوادث حتمتها حوادث سابقة»[(٢)].

وقيل في تعريفها: «هي القول: إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا»[(٣)].

وقيل في بيان مفهومها: «هي وجهة النظر التي تقول: إن لكل حادث جملة شروط، فإن توافرت فلا يمكن إلا أن يقع هذا الحادث ولا شيء غيره»[(٤)].

وكل هذه التعريفات متقاربة في المعنى، ويمكن أن يصاغ مفهوم الحتمية

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة (١٨١).

(٢) دليل أكسفورد للفلسفة (١/ ٢٧٠).

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٤٤٣).

(٤) المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحنفي (٩٠).

بصياغة مفصلة فيقال فيه: هي النزعة العلمية التي تذهب إلى أن كل حادث في الطبيعة مقيد بشروط توجب حدوثه بالضرورة، وأن الكون جميعه يسير وفق نظام طبيعي صارم لا يقبل الانخرام ولا الاستثناء، بحيث إن كل حادث فيه سيكون نتيجة ضرورية لحوادث أخرى سابقة عليه، وهو سيكون علة لحوادث لاحقة له.

وهذا المفهوم يدل على أن الحتمية تقوم على أن للكون نظامًا شاملًا مطردًا، كل ظاهرة من ظواهره مقيدة بشروط محددة يلزم من وجودها وجود الحدث بالضرورة، فلا فوضى في الكون، ولا مجال فيه للصدفة، بل هو بنيان مترابط متسق الأجزاء[1].

والإيمان بهذا المبدأ قديم في الفكر الإنساني، فقد وجدت له تشكلات متعددة فيما قبل العصر اليوناني، ثم ظهر بصورة أقوى في بعض مراحل عهد فلاسفة اليونان، واستمر حضوره القوي في العصور الوسطى، حتى وصل إلى العصر الذهبي لسيادة مبدأ الحتمية على الفكر الإنساني، وهو عصر الفلسفة الحديثة[2].

فقد شهد مبدأ الحتمية نشاطا قويًا في القرن السابع عشر، على يد علماء الفلك والفلاسفة المشهورين، خاصة ديكارت واسبينوزا، وتعد آراؤهما اللبنات الفلسفية الأولى التي دفعت الفكر الغربي نحو المادية، والمنبع الأقوى الذي نبتت على ضفافه شجرة الحتمية في الأراضي الأوروبية[3].

وازدادت سلطة الحتمية في القرن الثامن عشر مع نظريات نيوتن الفيزيائية، وبات مبدأ الحتمية جاثما على كثير من العقول والأفهام، وأما في القرن التاسع عشر فقد تغلغل مبدأ الحتمية في أعماق الفكر الغربي، وتجذر في مكوناته، وسيطر على النسق العلمي، وهي من على مجالاته، وأضحى القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الأبحاث العلمية، والنافذة المعتمدة التي ينفذ من خلالها إلى دراسة جميع المجالات.

وشاع التصور الحتمي في كل صنوف العلم، فشمل علم الرياضيات

---

(١) انظر: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٥٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (٩٩ ـ ١٧٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٩ ـ ١٧٣).

والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والمجالات الاجتماعية والمجالات التاريخية وغيرها، فقد «استطاعت الحتمية أن تحيط بالوجود من كل صوب وحدب، وأن تحكم قبضتها على الإنسان، ذلك الموجود الحائر من شتى مناحيه، واقعه الفيزيائي والبيولوجي والسيكولوجي، بل وحياته الاجتماعية، وحتى مسار تاريخه»[١].

يقول المؤرخ جون هرمان راندال في بيان شيوع الحتمية في الفكر الغربي: «لقد اعتقد جميع المفكرين من خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير وثابت، هندسي وآلي، وهو عبارة عن آلة ضخمة تكرر ذات الأدوار الثابتة في حوادثها... لم يعد الناس يرون في الكون فوضى وغموضا، بل آلة عقلية في أساسها ومتسقة كل الاتساق»[٢].

ويعد الفيلسوف الإنجليزي كلود برنار من أكثر الفلاسفة الذين تحدثوا عن أهمية مبدأ الحتمية وكشف عن مظاهر الغلو فيه حيث يقول: «فأما عن كونه الركيزة، فكما أن الإنسان في حالة المشي الطبيعي للجسم لا يستطيع السير إلا بوضع قدم أمام الأخرى، فإنه كذلك في حال السير الطبيعي للذهن، لا يستطيع التقدم إلا بوضع فكرة أمام الأخرى، وهذا معناه أنه لا بد للذهن من نقطة ارتكاز أولى، شأنه في هذا شأن الجسم، سواء بسواء، ونقطة الارتكاز هذه هي مبدأ الحتمية المطلقة، لولاها لكان قد قضي على الإنسان وعقله أن يدور في دائرة مفرغة، وأن لا يتعلم شيئًا قط»[٣].

ويجعل مبدأ الحتمية المقياس المعتمد في التفكير العلمي ويقول: «العلاقات الحتمية هي مقياس الحقيقة المنشودة»[٤]، ويؤكد ذلك قائلًا: «الحتمية الشاملة المطلقة التي تخضع لها الظواهر، والتي نشعر بها شعورًا قلبيًّا هي المحك الوحيد أو المبدأ الوحيد الذي يسندنا»[٥].

وأما الفيلسوف الفرنسي لابلاس فإنه من أشد من تحمس للأخذ بمبدأ

---

(١) المرجع السابق (٢٤٨).
(٢) تكوين العقل الحديث (١/ ٤١٩).
(٣) مدخل إلى دراسة الطب التجريبي (٤٣).
(٤) المرجع السابق (٥٥).
(٥) المرجع السابق (٧١).

الحتمية، ومن أقوى من عبر عنه بعبارة صريحة مباشرة، حيث يقول: «ينبغي علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها، وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستتلوها، ولو أنه أتيح لعقل ما في لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة في الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التي تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلًا عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل، فإنه لا بد أن يكون قادرًا على التعبير في صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام في الكون، وأضأل دائرة فيه، وعندئذ لن يكون ثمة مجهول لديه، بل سيكون المستقبل كالماضي، سواء بسواء، حاضرًا أمام عينيه»[1].

ونتيجة لحتمية لابلاس الصارمة فقد أنكر أي أثر للصدفة، وذكر «أن الصدفة ليست إلا مظهرًا فحسب، فهي جهل بعدد وأهمية العلل المركبة التي يصعب قياسها لبعض الحوادث، والحوادث تبدو متروكة للمصادفة، تخضع لقوانين يمكن التحقق منها تجريبيًّا بنسبة معينة، وعن طريق عدد كبير من الأمثلة»[2].

ويقول جيفونز مدعمًا القول بالحتمية: «إننا يمكن أن نقبل بأمان تام كافتراض علمي مقنع النظرية التي قدمها لابلاس ببراعة، والتي تقول: إن المعرفة الكاملة للكون ـ كما هو عليه في لحظة معينة ـ لا بد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدًا وإلى الأبد»[3].

ويكشف لويس بروليه عن حجم انتشار الحتمية في الفكر الغربي، فيقول: «كان للحتمية في نظريات الفيزياء الكلاسيكية السيادة المطلقة، لقد كان يُظن أن كل الظواهر كبيرها وصغيرها تحكمها قوانين صارمة، بحيث أن تحدد بالكامل حالة العالم عند نقطة (ز) بحالته عند اللحظة الابتدائية (ب)، وكان يساند هذا التصور الذي لخصه لابلاس في عبارة ذائعة الصيت»[4]، ويؤكد ذلك قائلًا:

---

(١) الجبر الذاتي، زكي نجيب (٤١١).
(٢) فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم (١٤٤).
(٣) الجبر الذاتي، زكي نجيب (٤١٢).
(٤) الفيزياء والميكروفيزياء (٢١٩).

«أصبحت الحتمية بنجاح أحد المبادئ الراسخة في الفكر الغربي»[1].

مكانة مبدأ الحتمية في التيار الإلحادي:

وقد جعل الملاحدة المعترضون على الأديان في القرن التاسع عشر مبدأ الحتمية حجة لهم في إنكار الاحتياج إلى المخالف، والزعم بأن العلم كشف لنا عن كيفية انتظام الكون، وأنه مستغن بنفسه لا يحتاج إلى غيره، ومن أشهر من ذكر ذلك أوجست كونت، حيث يقول: «الظاهرات الطبيعية لا بد لها من أن تعود إلى سبب طبيعي، وأن يكون من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مبناه العلم الطبيعي، فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد في وجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان بالله»[2].

وحين ألَّف لابلاس كتابه عن الفلك سأله نابليون بونابرت عن عمل القدرة الإلٰهية في تنظيم الأفلاك السماوية، فأجابه: «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير الإلٰه»[3].

ونقل وحيد الدين خان عن مؤلف كتاب «الدين من غير وحي» قوله: «لقد أثبت نيوتن أنه لا وجود لإله يحكم النجوم، وأكد لابلاس بفكرته الشهيرة أن النظام الفلكي لا يحتاج إلى أي سطوة لاهوتية»[4]، وقال هكسلي: «إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغي أن ننسبها إلى أسباب فوق طبيعية»[5].

وقد رتب الماديون على قولهم بالحتمية أن أي شيء لا يمكن تفسيره تفسيرًا ميكانيكيًّا آليًّا فهو لا حقيقة له، وقد أشار إلى ذلك الأستاذ إذنجتون حين عرض للنزعة الآلية التي كانت تسود العلم في القرن التاسع عشر؛ إذ كلما وجد العلماء حدثًا يجري وفقًا للقوانين الآلية هتفوا: «ها نحن ننفذ إلى الأساس

---

(١) المرجع السابق (٢١٩)، وانظر في هيمنة الحتمية على العلم في الفكر الغربي: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٥٠ ـ ١٧٩).

(٢) ملقى السبيل، إسماعيل مظهر (٧٠).

(٣) انظر هذه المقالة في: تكوين العقل الحديث، جون راندال (١/ ٢٤٣)، وعلى أطلال المذهب المادي، محمد فريد وجدي (٢/ ٢٣).

(٤) الإسلام يتحدى (٢٧).

(٥) المرجع السابق (٢٧).

وندرك لباب الأمر، وهكذا ينبغي أن نذهب في تحليل الأشياء، هذه هي الحقيقة القصوى، فكان مضمون هذه النزعة ونتيجتها المنطقية أن كل ما استعصى على التحليل الآلي، فلم يمكن تفسيره بموجب القوانين الميكانيكية، كالقيم المعنوية والشعور بالواجب الأخلاقي والإيمان بالله، فهو مما لا يمكن أن يوصف بأنه شيء حقيقي»[(١)].

تقويض الاحتجاج بمبدأ الحتمية على إنكار الخالق:

قبل بيان الخلل المنهجي في اعتماد الملاحدة على مبدأ الحتمية في إنكار وجود الخالق ونقد الأديان لا بد من أن نميز بين **نوعين من الحتمية**:

النوع الأول: **الحتمية المطلقة**، والمراد بها الحتمية التي يدعي أتباعها بأن قانونا مطلقا مستقلا بنفسه شامل لكل الحوادث لا يقبل الانخرام ولا الخلل.

والنوع الثاني: **الحتمية المقيدة**، وهي الحتمية التي تعني أن العالم يسير وفق قانون مطرد قائم على طبائع الأشياء وخواصها، وهو قانون موضوع من قبل الله تعالى، ويمكن للقدرة والإرادة الإلٰهية أن تتحكم فيه.

والنوع الثاني من أنواع الحتمية هو الذي تقرره الأديان ويؤمن به المؤمنون، فالله تعالى ذكر أنه أحكم كل شيء في الكون وقدره تقديرا في نظام وقانون محكم، حيث يقول سبحانه: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢]، وذكر سبحانه أنه أحكم العالم بسنن لا تتغير ولا تتبدل، حيث يقول: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣]، ويقول سبحانه: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٦٢﴾ [الأحزاب: ٦٢].

ومع ذلك، فالله ﷻ قادر على أن يغير من تلك السنن، فالقدرة التي خلق الله بها تلك السنن ووضع بها تلك القوانين يستطيع بها تغييرها وتبديلها متى شاء، فالله تعالى إذا أراد شيئًا فإنما يقول له: كن، فيكون.

وأما الحتمية المطلقة، وهي التي ارتكز عليها الملاحدة في إنكار وجود

---

(١) منازع الفكر الغربي، جود (٧١).

الخالق واستندوا إليها في نقد الأديان، فهي مجرد دعوى خالية من أي دليل يسندها، وهي مشتملة على خلل منهجي عميق، ومتضمنة لأغلاط استدلالية متنافية مع المنهج العلمي الصحيح، وإثبات ذلك يمكن أن يتحصل **بالأمور التالية**:

١ ـ العجز عن الإثبات:

وذلك أن القول بأن كل الحوادث الوجودية ماضيها ومستقبلها خاضعة للحتمية المطلقة المستغنية عن أي مؤثر دعوى خبرية مندرجة ضمن القضايا الكلية الموجبة، وهذه القضية لا تخلو إما أن تكون من قضايا الضرورات العقلية التي لا تحتاج في إثبات صدقها إلى دليل، وإما أن تكون من القضايا النظرية التي يتطلب إثبات صحتها إلى إقامة الدليل.

ويستحيل أن تكون الحتمية من قبيل قضايا الضرورات العقلية؛ لأن الضرورات العقلية يستحيل تصور نقيضها، بينما الحتمية المطلقة يمكن تصور نقضها؛ إذ يمكن للعقل أن يتصور تخلف بعض الحوادث عن مسارها، والقضية الضرورية العقلية متصفة بالصدق المطلق في كل زمان ومكان، فمبدأ عدم التناقض مثلا صادق صدقا مطلقا لا يتخلف في أي زمان ومكان، بينما الحتمية ليست كذلك، فقد تخلف في الواقع كثير من الأحداث عن مسارها الوجودي[١].

فلم يبق إلا أن تكون الحتمية قضية نظرية، يتوقف قبولها على إقامة الدليل الصادق عليها، والاستدلال على إثبات صحة الحتمية المطلقة لا يخلو إما أن يكون معتمدًا على الحس، فهو في هذه الحالة استدلال باطل؛ لأن غاية ما يدل عليه الحس إدراك الترابط والتتابع بين الحوادث، ولكنه لا يدل على طبيعة ذلك الترابط، ولا يدرك نوعه هل هو ضروري أم جائز؛ ولأجل هذا كان المتبنون للمذهب الحسي من أشد الناس إنكارًا للحتمية، ومن أقواهم هجوما عليها، ابتداءً من هيوم ومن جاء بعده من المدارس التجريبية كالوضعية المنطقية وغيرها.

وإما أن يكون الاستدلال على صحتها مبنيًّا على دلالة العقل، فلا شك أن العقل يدل على وجود الحتمية والاطراد بين الحوادث الكونية بناء على ثبوت

(١) انظر في صفات القضايا الضرورية: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني (٤٤٦).

مبدأ السببية وثبات خواص الأشياء، ولكنه لا يدل على عدم إمكان انحرافه مطلقًا واستغنائه عن أي مؤثر، فهذا القدر من الحكم لا يمكن أن يصل إليه العقل، فضلًا عن دلالة الواقع والعلم على نقيضه.

وكل ما سبق يدل على أن إثبات الحتمية المطلقة المستغنية عن أي مؤثر أمر متعذر على القدرة البشرية، ولأجل هذا قال لويس دي بروليه: «الحتمية لا يمكن أن تثبت بالعلم البشري، وإذا أجرينا إطلاقًا على الاحتفاظ بمبدئها، فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية»[1].

٢ ـ تزعزع إيمان العلم ـ الداعم الأقوى ـ بالحتمية:

فضلًا عن أن مبدأ الحتمية المطلقة لا يقوم على برهان عقلي صحيح، ولا يستند إلى أساس تجريبي سليم، وكان أتباعه يدعون أن العلم التجريبي يدل على الحتمية المطلقة ويؤسس بناءها ويشيد أبراجها، ولكن العلم التجريبي قلب لها ظهر المجن، وأضحى في مساراته البحثية ونظرياته يتنصل عن الحتمية ويدل على بطلانها وفسادها، ولأجل ذلك بات كثير من المنتسبين إلى العلم التجريبي لا يسلمون بوجود الحتمية في الكون.

وقد بدأ هذا الانقلاب منذ بداية القرن العشرين، وأخذ في التطور والتضخم حتى بلغ درجة عالية من الوضوح والقوة، وبات إنكار الحتمية هو الأمر المستقر البين في المنهج العلمي، وقد تتابعت أقوال العلماء في التأكيد على هذه النتيجة، وتواترت مقالاتهم التي تشير إلى أن العلم الحديث تحول من الحتمية إلى اللاحتمية والاقتصار على الاحتمال والظن والتسليم بإمكان التغير والتبدل.

وفي بيان هذا الانقلاب يقول عالم الطبيعة النووية فتياليريدنيك: «مع نهاية القرن التاسع عشر أضحت الميكانيكا النيوتنية في موقف متأزم، وشيئا فشيئا اتضح أن تلك الأزمة تعني سقوط الحتمية الكونية، التي كانت تسمى علميًّا: مبدأ الحتمية الميكانيكية، ولم يعد الكون بسيطًا إلى هذا الحد، ولا باقيًا على حالته إلى الأبد»[2].

---

(١) الفيزياء والميكروفيزياء (٢٤٢).

(٢) فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، يمنى الخولي (٣١٩).

ويقول لويس دي بروليه: «لقد كانت حتمية العلم الكلاسيكي تسلم بتصور صارم لا محيص عنه للكون الفيزيائي، في إطار الزمن ـ مكان، ثم أدخلت فيزياء النسبية تحسينًا على هذا التصور، فرصدت كل حوادث الكون الفيزيائي في أماكنها التي احتوتها بهذا الشكل كل الماضي والحاضر والمستقبل، ولم تستطع فيزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التي لا شك في جرأتها... إذ كيف نستطيع في الواقع أن نعطي مجرى تام التحديد زمانًا ومكانًا لتطورات ديناميكية لا تتفق معا أبدا بصورة حاسمة؟! كيف تستطيع فيزياء لم تعد تعرف حقيقة موضوعية بحتة ولم تعد تعرف كيف تعي شيئًا على الإطلاق سوى العلاقات بين الراصد وما يرصده أن تصل إلى صورة موضوعية تمامًا كما يتطلبه الوصف الحتمي التام للظواهر؟!...

وبالاختصار تجد أن فيزياء الكم في مجالها الذي يتمشى مع الظواهر ذات القياس الصغير جدًّا عاجزة عن الوصول إلى الحتمية؛ أي: التنبؤ الكامل بالظواهر الممكن مشاهدتها»[1].

وفي تأكيد تحول العلم عن الحتمية وبيان نتائج ذلك يقول أيل بروترو: «لا شيء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين... حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكتشفه... الروح العلمية نفسها متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور، فهي من هذا الوجه روح نسبية؛ لأنها تغير كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد من الظواهر المعروفة، وإلى الحالة التي توجد عليها في الوقت الحاضر، وقد تكون بالضرورة حالة عابرة»[2].

ويبين جيمس كونانت انتقال النمط العلمي إلى الاحتمال بدل الحتمية فيقول: «أما عما يتنبأ به العلم أن يقع فهو ككل أمور الحياة غير العلمية، يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالًا ودرجة احتمال»[3].

---

(١) الفيزياء والميكروفيزياء (١٤٧).

(٢) الدين والعلم (٢٧٨ ـ ١٧٩)، وانظر أقوالا أخرى في المعنى نفسه: مدخل إلى الفلسفة، جون درمان راندال (٢٢٤)، والعلم في منظوره الجديد، جورج ستانسيو (١٦، ٢١، ٥٩).

(٣) مواقف حاسمة في تاريخ العلم (٦٤).

وذكر ستيفن هوكينج ـ أحد أبرز الفيزيائيين في العصر الحديث ـ أن مذهب الحتمية العلمية قاومه الكثير بشدة بسبب شعورهم بأنه ينافي التدبير الإلٰهي، وأن هذا المذهب ظل هو الفرض العلمي الأساسي حتى السنوات الأولى من القرن العشرين، فانقلب عليه الأمر، وقال: «لقد أعطى مبدأ عدم اليقين الإشارة لنهاية حلم لابلاس بنظرية علمية أو نموذج للكون يكون حتميًا بالكلية»[(١)].

ومع إنكار الحتمية وانتقال العلم عنها إلى الاحتمال تحولت القوانين العلمية من كونها قوانين صارمة إلى مجرد قوانين إحصائية، بحيث إنها لم تعد تقرر ما سيحدث في حالة معينة، وإنما تذكر احتمالات متعددة قد يحدث منها بعضها، وفي بيان هذا التحول يقول برتراند رسل: «في الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية، بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية، لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب، كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات»[(٢)].

وفي إثبات انتقال العلم من الحتمية إلى الاحتمال وبيان آثار ذلك يقول بيك ستانلي: «أنصار الفلسفة الآلية يواجهون بدورهم صعوبات خاصة بهم، فقد كانت الآلية الدقيقة يسهل اعتناقها في القرن التاسع عشر، حين كان يعتقد أن الكون آلة هائلة... على أن الانقلاب الذي حدث في علم القرن العشرين قد أحدث فجوة كبيرة في فكرة الكون المتجدد تماما هذه، فقد انهارت مسلمة العلية في نفس الموضع الذي كانت الحاجة إليها أشد ما تكون فيه، أعني: بين الجسيمات الصغرى للعالم الفيزيائي، ولم يعد من الممكن القول: إن العالم الآلي الخاضع للعلمية هو أمر يقيني من الجهة العلمية، فالآلية كالحيوية، قد أصبحت اختيارًا فلسفيًا.

ولقد أصبح لازمًا علينا أن نفسر الظواهر الطبيعية على أساس الاحتمال، بدلًا من يقين العلية الصارمة، وهكذا أصبحت القوانين والمبادئ والنظريات العلمية أوصافًا إحصائية لما يحدث في العالم»[(٣)].

والشواهد العلمية على تحول مسار العلم من الحتمية إلى اللاحتمية كثيرة

---

(١) تاريخ موجز للزمان (٥٧ ـ ٥٨)، وانظر: الكون في قشرة جوز، للمؤلف نفسه (٩٩).

(٢) فلسفتي كيف تطورت (٢٤١)، وانظر: تاريخ موجز للزمان، ستيفن هوكينج (٥٨).

(٣) بساطة العلم (٢٢٤).

جدًّا، بل أضحى التسليم بهذا التحول من الأمور البينة في المجال العلمي التي لا تحتاج إلى عناء كبير في إثباته والاستدلال عليه، فقد انقلبت الأوضاع في العلم الحديث، فعدم الحتمية التي كانت حتى سنة ١٩٢٧م قرينة الجهل والظلام، أصبحت هي الطراز المسيطر على المجالات العلمية والمعلم الأهم على عصرية السمة العلمية، أما الحتمية التي كانت المثال الأعلى وقدس الأقداس، فقد أصبحت الموضوع الأكثر إثارة للسخرية لدى كثير من العلماء، فيقول عنها العالم الفرنسي جان لويس دتوش: «إن قيمتها لا تزيد عن قيمة الرأي القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة»[١].

وأما العالم الإنجليزي الشهير إنجتون فيرى أن نصيب الحتمية من الصحة «لا يزيد عن نصيب الفرض الروكفوري، أعني: الفرض القائلْ بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور»[٢].

ومع ذلك فما زال عدد من العلماء البارزين ينكر التحول إلى اللاحتمية، ويشدد على أن الكون ما زال محكومًا بقوانين صارمة ودقيقة، وأن عدم إدراكنا لها لا يعني عدم وجودها، ومن أشهر أولئك العلماء: أينشتاين، فإنه اهتم بهذه القضية اهتمامًا كبيرًا، وتحدث عنها كثيرًا، وكتب في رسالة له شهيرة إلى ماكس بورن يقول: «لقد أدى بنا تطور العلم إلى أن أصبح كل منا على طرف نقيض من الآخر، أنت تؤمن بإله يلعب بالنرد، وأما أنا فأؤمن بوجود قواعد دقيقة وقوانين يخضع لها الكون خضوعًا موضوعيًّا»[٣]، ويقول: «لا يمكنني أن آخذ بالنظرية الإحصائية بصورة جيدة؛ لأنها تتعارض مع المهمة الأساسية للفيزياء؛ أي: وصف الواقع في المكان والزمان... وإني مقتنع تمام الاقتناع بأننا سننتهي بنظرية تكون الروابط والعلاقات فيها حقائق لا احتمالات»[٤].

وذكر بيك ستانلي أنه مع تحول العلم إلى الاحتمال وعدم الحتمية، إلا أن ما في العالم من انتظام ومنافاة للعشوائية «أدى بكثير من العلماء إلى الاعتقاد

---

(١) مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم (١٠١).

(٢) المرجع السابق (١٠١)، وانظر أيضا: فلسفة العلم من الحتمية واللاحتمية، يمنى الخولي (٣٩٤)، والفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي (٤٠).

(٣) فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، سالم يفوت (١٨٢).

(٤) المرجع السابق (١٨٢).

بضرورة وجود قوة مضادة للاحتمال، هي السبب في تلك الأشياء والحوادث المحددة التي نلاحظها، فلا يمكن أن يكون الإنسان أو الشجرة أو الفيروس أو الجين ناتجا عن الاتفاق المحض وحده، بل ينبغي أن تكون هناك قوة أو عامل ينظمه ويحفظه، ويتحكم في الاحتمالات ويشكلها، ولقد أطلق على هذه القوة اسم: القوة المضادة للاحتمال أو المضادة للصدفة، ولا بأس من وجهة نظر عالم البيولوجيا أن نسيمها: بالقوة الحيوية»[١].

٣ ـ القفز الحكمي:

وذلك أن مبدأ الحتمية من حيث هو لا يقتضي استغناء الكون بذاته، ولا يستلزم إنكار الاحتياج إلى الخالق؛ لأن غاية ما يدل عليه أن الكون محكم إحكامًا ضارمًا لا يقبل الخلل ولا الانخرام في مسيرته، ولكن ذلك لا يدل على أنه مستغن عن الخالق الذي يضع تلك القوانين ويحدد ذلك النظام.

فقانون الحتمية غاية ما يوصل إليه الجواب على سؤال: كيف يسير الكون؟ وما النظام الذي يحكمه؟ ولكنه لا يقدم جوابا على السؤال عن مصدر القوانين التي تحكم الكون وواضعها.

ومع ذلك فإن الملاحدة قفزوا على طبيعة مبدأ الحتمية، وصيروه دليلا لهم على إنكار الاحتياج إلى الخالق، وجعلوه متعلقا بمصدر القوانين وواضعها!

ومما يدل على خطأ الاعتماد على الحتمية في إنكار وجود الخالق: أن القوانين الحتمية لم تكن موجودة قبل العالم، وإنما هي موجودة معه، قامت مع وجوده، فهي في الحقيقة مساوقة للعالم ومحايثة له، فكيف تكون مصدرا له تغني عن ضرورة المصدر السابق على الحدث؟!!

فالتسليم بذلك يستلزم بالضرورة بأن الشيء يكون سبب نفسه وأن الفعل هو الذي يحدث نفسه، وهذا الأمر مناقض لبدائه العقول السليمة، وممن أشار إلى هذا المعنى العالم الفرنسي إميل بونزو حيث يقول: «من الخطأ إذن أن نقول: إن النواميس هي التي تدير الحوادث الطبيعية، فهي لم تكن قبل الأشياء، ولكن الأشياء هي التي اقتضتها، فهي لا تدل على غير العلاقات المشتقة من طبائعها

---

(١) بساطة العلم (٢٢٥).

الموجودة قبل وجود النواميس»[1].

ومن أقوى ما يكشف عن الخلل المنهجي في استدلال الملاحدة بقانون الحتمية: أن المؤسسين الرواد لمبدأ الحتمية في الكون لم يكن كثير منهم منكرين لوجود الله، ولم يعدوا مبدأهم ذلك ـ وهم أعلم به من غيرهم ـ مناقضا لوجود الخالق، فمن أول المؤسسين لمبدأ الحتمية جاليليو، ومع ذلك فقد كان مؤمنا بوجود الله وخلقه للكون، وكذلك ديكارت واسبينوزا وغيرهم، فإنهم من أقوى من أسس لمبدأ الحتمية، ومع ذلك فهم من المؤمنين بوجود الخالق[2]، ومن أشهر المؤسسين للحتمية العالم الفيزيائي الشهير نيوتن، ومع ذلك فإنه كان يصرح بإقراره بوجود الخالق وأن الكون محتاج إليه في وجوده[3].

فلو كان مبدأ الحتمية يستلزم ضرورة إنكار الخالق لكان أول المصرحين بذلك هم أولئك العلماء والفلاسفة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فإيمانهم بوجود الخالق مع تبنيهم لقانون الحتمية يدل على أن هذا القانون لا يتعارض مع ما آمنوا به.

وفي تأكيد أن وجود القوانين الحتمية في الكون لا يستلزم إنكار وجود الله، بل هو في الحقيقة يستلزم ضرورة وجوده يقول وليم جيمس: «إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقبا ميكانيكيا لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض، من حيث إن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض»[4].

ويقول وليم كروكس ـ وهو عضو في الجمعية العلمية الإنجليزية ـ في إثبات أن القوانين الحتمية لا تقوم بنفسها: «إن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو في حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذي يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة، ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الأجرام السماوية، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة، ولكنا مع هذا لا نكون أقرب مما كنا عليه إلى حل هذه المسألة، وهي: أي ضرب من ضروب الإرادة والفكر كائن

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٦٤).
(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.
(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.
(٤) الدين والعقل (٤٦).

خلف هذه الحركات الذرية، مجبرًا إياها على اتباع طريق مرسوم لها من قبل؟! وما هي العلة العاملة التي تؤثر من وراء حجاب؟! وأي ازدواج من الإرادة والفكر يقوم الحركة الآلية الصرفة للذرات خارجة عن النواميس الطبيعية بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادي الذي نعيش فيه؟!»[1].

وفي بيان أنه لا تعارض عقليًا ولا واقعيًا بين إثبات الحتمية في الكون وبين الإيمان بالخالق يقول الشيخ مصطفى صبري ـ مفتي الدولة العثمانية في زمنه ـ كاشفًا عن أنواع الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الملاحدة: «يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية، كما يقول الماديون، فيتفق معهم على ذلك الموحد ومن أعاظم علماء الطبيعة مثل نيوتن وغيره.

وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة، فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية، كأنه عروة الإلحاد الوثقى.

والفرق بين الفئة الموحدة والملحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هذا القدر، وينكرون ما وراءه، كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها.

والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدل على عدم وجود من يدبرها، بل هي أحرى بأن تدل على وجوده؛ لأن الحركات الميكانيكية لا بد لها من مهندس ميكانيكي، ينشئ الماكينة ويرتبها ويحركها؛ فقصر الملاحدة الوجودَ على الماكينة وحركتها ينم عن أنهم قاصرون ومقصرون في فهم مدلول التجربة نفيًا وإثباتًا.

فالتجربة تدل على وجود القوانين، ولا تدل فيما وراءها، لا على وجود شيء، ولا على عدمه، كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية، لكن العقل ـ الذي يجب أن لا يفارق التجربة، وإلا لما دلت حتى على ما دلت عليه ـ لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شيء لا تمانعه التجربة، وهو المحرك.

ونحن إذا بحثنا في تسمك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة

---

(١) على أطلال المذهب المادي (١/ ٦٧).

الميكانيكية، رأينا أن الغرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإلٰه الفاعل بعلمه وإرادته.

فالعالم ـ في زعمهم ـ يمشي بنفسه من غير إرادة منه، ولا شعور بمشيئته، ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيته، فهو كالماكينة المتحركة، يتحرك من غير إرادة ولاشعور ولا انحراف عن نظام الحركة الذي يخصها.

ولو كانت حركته إرادية لكانت الإرادة من خارج المادة التي لا إرادة لها، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور.

ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقها، حسبما شاء المريد؛ فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه!»[1].

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٢/ ١٩٢ ـ ١٩٣).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة